

مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

أ. د. محمد علي أبو ريان

د. عباس محمد حسن سليمان

دار المعرفة الجامعية

١. ش. سوتير. الكذا رطبة - ٢٨٣٠١٦٣
٢٨٧ ش. قنار السويدي - الكلبين - ٥١٧٣١٢٦

Bibliotheca Alexandrina

0103241



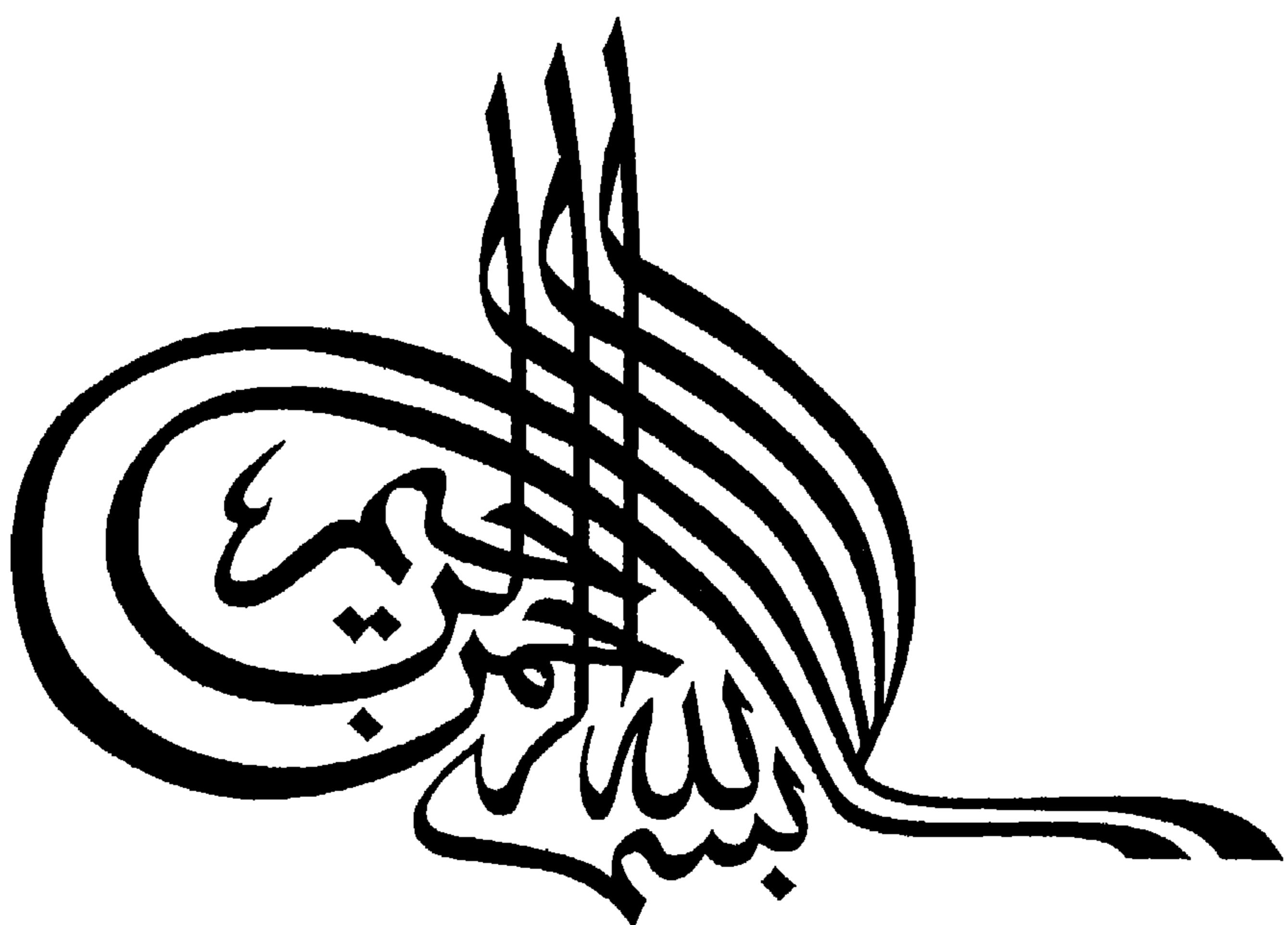
مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

د. عباس محمد حسن سليمان

أ. د. محمد علي أبو ريان

دار المعرفة الجامعية

١. ش. سوتير. الكوارطة. ت. ١٦٢-٢٨٣
٣٨٧ ش. قنال السوي. الكلي. ت. ١٢٦-١٧٣



مقدمة عامة

ليس هناك شك في أن التفكير الفلسفي المنظم قد بدأ عند اليونانيون ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والالوهية وناقشوها بأسلوب منطقي ، واتخذوا بصددها مواقف خاصة . أى مذاهب ، دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية . وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقينى بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر ، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون . وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى . واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التى لاتحمل في طياتها تبريرا منطقيا مقنعا .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط أى في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لاسيما وأن الموضوعات التى تصدى لمعالجتها الفلاسفة لاتبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلى . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي ، ويستند في بحله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلي ، أما في مجال الدين فان الايمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها في الواقع .

وكان لابد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزواج أو تأثير أو تأثر على أى صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . ولإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لا

سيما عند الخصوص ، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير المستمدة من النصوص الدينية وحدها .

وكان من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طواعية موقفا يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة ، بحيث يسيران معا في حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل . لقد كان رجال الصدر الأول في كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلي للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التي تجعل للنص ظاهرا وباطنا ويقنعون بالاستعداد المباشر من ظاهر النصوص ، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية ، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعارضين على العقيدة . وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي ، وكذلك علم الكلام الاسلامي ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين ، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات .

ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلّم بالعقيدة أصلا . وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الايمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم الا بقواعد المنطق الأساسية ، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدل أسلوبها لكي تلتقي مع النظرة الفلسفية . وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياها .

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين عني السواء ، وقد تمثل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب « المواقف » لعبد الدين الایحي ، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا .

فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما يرجع في أصله إلى مشكلات علم الكلام .

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل ، والتعاشيش الذي لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة ، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة ، وقضايا الإسلام الأساسية . غير أن هذه المحاولات لم تتر بسلام ، فقد حدثت ردود فعل مختلفة ، وبدرجات متفاوتة إذ تصدى الغزالي للفلسفة وكفر بتحليلها في مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى ، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلة من المتشددین في التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره ، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق .

على أن فريقاً ثالثاً من المؤمنين بمن نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطاً بعيداً في طريق الإيمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحمسة سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفاً على العقيدة من مغبة الخلاف الذي استشرى حول مشكلة الإمامة والآي المتشابهة . وهرباً من مغريات الترف وحياة الحضارة التي اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة ، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواجه والاذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية في الإسلام ، وقد ظهر التصوف كرد فعل تطهري على جميع صور الجدل حول العقيدة ، وكذلك ضد تيار التزم الفقهي ، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصرف بعد أن استشرى خطر عنة خلق القرآن .

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة ، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أي بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق ، تم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة .

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون ، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالا فى مواقفهم المذهبية ، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفى عند ابن سينا والسهروردى الخ .

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته فى فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البيهية .
- أخيرا التصوف بأنواعه .

الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعد الفلسفة الإسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل ينتمى إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب ؟

اقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الانسانى الفلسفى ، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية إنما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الايداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكلت رسالة الفلسفة فى تفسير السكون والالسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلف الا أن يجيد النقل

عنها ويثقف الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه إلى المدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكان دور المسلمين في هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني .

وكان قصارى جهدهم - بحسب هذا الزعم الأخير - أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية ، فتكون الفلسفة الإسلامية هي بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك يفتنى أن يكون للمسلمين أى فضل في المشاركة في تكوين هذا التراث والاسهام في حل قضاياها أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفي ذو أصالة أو إبتكار .

وتمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهي تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفي عربي إستناداً إلى أن اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفلسفي ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الفورة الإسلامية التي حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن متحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والحراسانيين والآتراك .

رأى القائلين بأنها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين

العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية ، ومن ثم فإن التراث العقلي الفلسفي العربي إقتاج عربي مدين بوجوده للجنس العربي من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين والثقافة الإسلامية .

القائلون بأنها فلسفة اسلامية :

على أن هذا الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق ، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية ، إلا أن أطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الاسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك ، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية ، هذا بالإضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الاسلامية في عهدها الزاهر .

ومن ناحية أخرى فإنه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة ، لما تيسر لهم التعرف المتكافئ على التراث العقلي للعالم القديم ، فتاريخ العرب العقلي في العصر الجاهلي لم يحمل أى بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة .

(١) من المستشرقين : منك ، ودى وولف ، وأميل برييه ، وتلليو ، ومن العرب : لطفى السيد ، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدى للإسلام ، وسنرى أن التمييز بين معنى : الاسلام الحضارى والاسلام العقائدى سينزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمي الفيلسوف اليهودى أو المسيحي الذى انتج فلسفة في ظل الحضارة الاسلامية وفي سياق مضامينها وروحها — فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الأصلية .

وكذلك فأننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلاسي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فأننا نجد موضوعات إسلامية بحثية يشور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو في مواجهة موجة التزمّت السني ، والتزام حرفية النصوص الدينية ، أو التحجر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدين من شحنات روحية مشتعلة وإيمان دافق حمس . على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالوحييد والخلق والمعاد فحسب ، وتستهدف غاية دينية بحثية ، وأنّ صبح هذا على علم الكلام فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين ، وذلك لأنّ فلاسفة المسلمين تلقوا - من الخارج - مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد ، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي (١) .

وقد أشار فريق من الإسلاميين - ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلى أنه لا يصح أن نجري أي تغيير في التسمية التي ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث ، فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسماً خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه (٢) فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام .

المنكرون للفلسفة الإسلامية :

أصحاب هذا الرأي ينكرون على فلاسفة الإسلام الجودة والاصالة في تفكيرهم الفلسفي ، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي ، أي وسطاء أدوا دوراً

(١) من القائلين بأنها فلسفة إسلامية : هورتن ودي بور وجونيه ، وكرادفور .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤ - الطبعة الأولى ص ٢١ .

كان لابد لهم أن يؤدوه في عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم في نقل تراث اليونان الفلسفي والعقلي إلى المسلمين في عهد ازدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبني آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة . تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامي ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآري - واليونانيون القدماء منهم - هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك .

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآري على الجنس السامي بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التي لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، وفيما يختص بالفلسفة يرى بيكر أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذوات الفردية في كل لا تميز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما يحك النظر الفلسفي ، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين (١) .

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتيه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية ، وأفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهذا الصدد : أنا أول من عرف أن الجنس السامي إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبى يعتبر حقا تركيبا أدنى للطبيعة

(١) التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية : تراث الأوائل ، كارل هينرش بيكر ترجمة ع. بدوى .

الانسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذي يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية .

وتابع جوتييه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفریق يدرك الجزئيات دون ربط بينها . أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية (١) .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التى أثارها هؤلاء العنصريون قائلا : « أن هذه هى عقلية الدين الاسلامى (السامية) وروحه فى حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن ، هو دين سام بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى ، لا يتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو فى عهده الأول على الأقل ، ومن ثم فى روحه الحق . ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضا مع الفلسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعانى ، إذ هو فلسفة مجمعة حلوية عقلية حرة التفكير متالية وتصوفية (٢) » .

وبناء على هذه النتيجة العامة التى ساقها جوتييه يكون العقل السامى عاجزا عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات ، ومن ثم فانه يمتنع على العقلية الاسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الاسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية .

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكاف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى

(١) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦ .

(٢) المدخل . ص ١٢٦ .

الذى يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والنضال فى الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا على العرب فى حال الجاهلية والبداءة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا .

الرد على دعاة النظرية العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخذت فى التلاشى تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجنسى وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة ، فن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا) وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية ، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن تتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبريل تارد تتغير تبعا للتطور التاريخى ، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بمقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء للحقيقة .

وأخيرا فإن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ .

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes

في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء ، في حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر في الفرد الواحد بعوامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Role ، ذلك أن طبيعة أي فرد إنما تتغير بحسب الدور الذي يضطلع به في المجتمع والملاسات التي تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره في المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب ؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قاء أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب . ثم أن الأصل في هذا التصنيف الجنسي يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف القوي على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامي وحده ، وينفل المهاجرون أمر اليهود ودينهم وراثتهم وهم أيضاً ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعوهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وأيدة الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أي غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم في تناقض ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم توت بعد حفظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصعدون بصددتها أحكاماً قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو ، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية ، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفي ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريقا في ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والاشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تيمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذي اتخذته أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الاتصال الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجته المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهمهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفاسفة الاسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الاسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الاسلاميين أنفسهم فمنهم — وهم الغالبية العظمى — من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام — ونخصها بالأصالة والابتكار وفريق آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث

موقفا علميا وسطا وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية - التي تقار حقدًا على العرب - أثرها الكبير في الخط من قيمة الجنس العربي وصفاته وقدراته ، وكان الشعوبيون - من الفرس خاصة - يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم ، ولا قدرة لها على إنتاج فلسفة يقول صاحب العقد الفريد : « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيا ، ويقمع ظالمها وينهى سفيها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركها فيه العجم ، (١) .

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر في معرض كلامه عن علم العرب في جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئاً منه ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى سنة ٣٦٠ هـ - ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمداني (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ - ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشعوبية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الإسلام ، حتى أنه ليعد اشتغال الكندي بالفلسفة - وهو عربي - من قبيل الصدقة البحتة .

ونجد الجاحظ - رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٨٦ .

(٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسي .

متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق ،
وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول
فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة وغن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير
ودراسه الكتب وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى
اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال
وكأنه إلهام (١) . .

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس في مقدورهم أن يتفلسفوا لأن
الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج
إلى بديهية حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر .
ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ في دائرة المنصريين الذين يصنفون
عقليات الشعوب حسب أجناسها .

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من
بينهم الشهرستاني صاحب الملل والنحل الذي يشير إلى وجود نوع أول من الحكمة
عند العرب في الجاهلية ، يتمثل في الحكم القصيرة والأمثال المركزة . ويعقد
الشهرستاني مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان في ميل
كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، وإذن فالعرب
مثلهم كمثل الهنود في استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع
وخطرات الفكر ربما قالوا بالتبوات (٢) . . »

ويقول في موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥ .

(٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ .

وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية^(١) .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات ، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها .

وإذا كان الشهر ستانى قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود في القدرة على التفلسف والنظر العقلي المجرد فان مؤرخاً آخر هو تقي الدين احمد بن علي القرينى صاحب « الخطط » يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعه من الهنود والبراهمة ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلاً ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقولون بالنبوات ، وهم أضعف الناس في العلوم^(٢) » .

ونفتمى من استعراضنا لآراء الإسلاميين^(٣) حول حقيقة هذا التراث العقلي الإسلامى بإيراد رأى ابن خلدون في هذه المشكلة .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية في تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، فتعليم العلم — كما يقول — يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر في الحضرة وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل في حالة البداوة^(٤) .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيكا والميتافيزيكا والتعاليم ، يقف عليها

(١) الملل والنحل ص ٣ .

(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٣ .

(٣) قصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين للشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها في العصر العباسى .

(٤) المقدمة ص ٣٧٩ .

الإنسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصدد ما إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي ينشأ كل منهما فيها^(١) .

وهذا يعنى أن في مقدور كل إنسان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من جملة الصنائع التي يحذقها أهل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة في جاهليتهم ، إذ لم تقرب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ، ولما تحضروا لإبان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فإن أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تتلذذوا عليهم^(٢) ، وليس ذلك لعلامة كامنة في طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلم الأول^(٣) .

آراء الإسلاميين المحدثين في أصالة الفلسفة الإسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث لسقاً متميزاً من أنماط الفكر الإنساني . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد تبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ،

(١) المقدمة ص ٤١٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٩٩ .

(٣) المقدمة ص ٤١٩ .

علم إسلامي أصيـل هو علم أصول الفقه^(١) الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية — على هذا النحو — سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني والتماس الحضاري في هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياها بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلس منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولكن هذا الرأي كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كرىمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التي طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعي وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودي وأن لفظ (القياس) موجود في اللغة العبرية .

وقد حذب هذا الرأي ودافع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلامية في السربون ، وكان لي حظ الاستماع إلى مقالته هذه — في أيام الطلب بهذه الجامعة — فظهرت ضعف هذا المأخذ استناداً إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات : فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوي واحداً فلا مشاحة إذن في وجود لفظ واحد في لغتين

(١) أذاع هذا الرأي الأستاذ الأكبر العيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالي لا وجه القول باستمداد احدى اللغتين من
الآخري . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل في (العربية) كما هو أصيل في
(العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برلشفج !

أما الرأي الثاني المنكر لاصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأي
المستشرق جولد زيهر . إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام
الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي
وأن الفقيه الأوزاعي هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فأن نظرية
القياس الفقهي قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأي كما نرى
ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولاً لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت
صحة هذا الرأي ، بل أن النصوص المتفرقة التي نسبت إلى الأوزاعي تنم عن
اتجاه مالكي واضح .

وثانياً : ما يقطع به التطور المحقق في دراسات القرآن والسنة وكيف أنها
نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى في مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل
عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الإسلام أبان ظهوره من رواسب
الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومخافاتهم للفطرة الإسلامية ،
فلم يكن القضاء وولاية الأمصار الإسلامية في صدر الإسلام يجذبون الاستناد في
الفصل في الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع في هذا الموقف بالذات عن الرأي القائل باصالة
الفلسفة الإسلامية في مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التي
ينتهي إليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفرض بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثاني من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا رأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الاسلاميه على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتخلص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا فى صدر الاسلام على علوم القرآن والسنة ، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقيهيه وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقيهيه وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج ، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة الا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة.

الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الاسلاميه وقدره العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى مايلى :

أولاً : أن دعوى التمييز العنصرى لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور . والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة

وتدبير شئون الدولة . فليس للطبع أو العنصر أثر في هذا الاتجاه .

ثانيا : أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب و فرس و روم و سريان .

ثالثا : انه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الانظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال ، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية و غنوصية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجعل الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين : نحن نعرف أن المدارس فى العصر الهلننى - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللائرسى عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » ، وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تليفقية واضحة نجد أكتهاها فى صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندرى ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين ،

واحدة في أثينا بزعامة أبرقلس ، والثانية في الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في أثينا على يد جيستنيان عى أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسايور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني الى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية^(١). وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفره فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من عن بسبب مشكلة خلق القرآن - لم يجد المأمون^(٢) حوله غير السريان وفي جملتهم حنين بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه في غالب الامر الى المصادر الاولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تفضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلماهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت الى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوروبا اثر اقتحام محمد الفاتح لها .

(١) راجع أوليري « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال « من الإسكندرية الى بغداد » في مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) للاكس ماريرهوف - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .
(٢) راجع طبقات الأمم لمساعد الأندلسي .

والذى يعنيننا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتضت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلاليين بما تضمنته من تليفات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعادت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحجست انطلاقه الى حين .

— مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — الى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) ، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطعات من تاسوعات أفلوطين (٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه الى العربية عبد الملك بن ناعم الحصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة بمزجها بتعاليم الاسكندر الافروديسى ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالإضافة الى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسبليقيوس والامكندر الافروديسى ونشأت

(١) فيما يخص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور و « أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف .

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا فى « أرسطو عند العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية الحديثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقاته المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسيتون فى مكتبته بباريس ، ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة .

مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الازمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فقرأه في كتاب « الجمع بين رأى الحكيم أفلاطون وأرسطو » ، يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له ، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعماً منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفاً كبيراً كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا ، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهي ليست له ، ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتمل في تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقداً شديداً موجهاً لنظرية أفلاطون في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المزعوم فيحتمل للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد .

على أن ابن سينا تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال في نص حاسم في رسالته إلى السكيا أبي جعفر ، « على ما في أثولوجيا من المظن ، وهذه العبارة - ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو - إلا أن التيار القوي الذي خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رسمت بها في أذهان المسلمين ، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المعانين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم في « الشفاء » وفي « النجاة » وفي أجزاء من « الاشارات » ، على عدم استحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فاسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الإسلاميين آنذاك .

وفي هذا الجو الملىء بالمتناقضات لم يستطع العقل الاسلامي أن يبرز جوهرة الخلاق في ميدان الفلسفة نقياً مخلصاً فقد تعثر في مواطنه هذا الخليل الموقد للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الاشراقية أو الافلاطونية الاسلامية ثم على يد ابن رشد وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوربا مدارس تعصب لابن سينا وأخرى تشايح ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكرت (١) وليبنز وغيرهما .

أثر الفلسفة اليونانية في عاقبة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين :
على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأي القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرَت على شتم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب . فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة في المنطق (٢) وفي الالهيات وخصوصاً في مشكلة الالهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله . وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي . وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم .

التيار الافلاطوني في الفلسفة الاسلامية

« منهج جديد »

ولإذا كانت جبهة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالارسطية المزوجة بالافلاطونية المحدثه بحيث أصبح هذا الرأي أساساً وموجهاً لأي بحث في هذا الميدان ، فأننا بعد أبحاث في مدى

(١) راجع للؤلأ « بين النزالي وديكرت » بحث مقارن في مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦

(٢) راجع كتاب (منهج البحث عند مفكري الاسلام) الدكتور علي سمي النشار .

عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجه اليها الغزالي .

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الاشراقية التى تذكر أن رئيس الاشراقين هو أفلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطونى . وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية الأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثالا رئيسية فى أعلى مرتبة على عالم المثل، وفوقها الواحد . وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسى واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثه أثرها فى أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلاطون وتلقاها المسلمون تحت اسم نظرية « الفيض » أو نظرية « العقول العشرة » التى تجسد صورة لها فى فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المتتالية عند أفلاطون ، وقد أشار إليها ابن سينا اشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب « الشفاء » .

على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى نسخ آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى « الحكمة الشرقية » وخصوصا من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « بمقامات

(١) راجع كتاب « حكمة الاشراق » للسهروردى وكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » لمؤلف مجهول - وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى - ورسالة « فى المثل المعلقة » لقصاب ياشى زاده .

العارفين ، وكذلك في رسائله الصغرى وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقى أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف ، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائى المزعوم إذ كان يجب أن تنق من الآثار المشائية لكى تعود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى وكان على أبى البركات البغدادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده للنظرية فى كتابه ، المعبر ، إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول ؟ وفى خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطونى . وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تسكمل الدور الذى بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات فى تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهى عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور فى صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردى الاشراقى ، وقد اعتقد المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الإسلامى وعلى الأخص فى إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادى ، ولكن الواقع أن الاشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الإسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بأرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب الاسفار الأربعة ، وكانت مدرسته هى التى استمرت فى إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى (١) .

(١) راجع جوينو ، الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى .

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ
أرسطو الحقيقي طريقه إلى الظهور عند ابن رشد في الأندلس مع بعض تأويلات
اقتضتها ظروف التطور الزمني للمذهب الأرسطي .

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفي عند المسلمين أشرنا فيها إلى
أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد
ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقي على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى
يمكن متابعة التراث الفلسفي في سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف
العصر الحديث .

مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلسفة الإسلام
أن نشير إلى المجهودات العلية لطائفة من الباحثين الممتازين في هذا الحقل
الإسلامي الهام .

(١) المقدمة :

فن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى
عبد الرازق في أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور إبراهيم
بيومي مذكور « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب
المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل
لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية
والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزر عن الفكر الإسلامي ، ثم مجموعة
الدراسات القيمة لسكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي

بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، وأخيرا كتاب أوليري عن « الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

ب (الكندي :

أما عن الكندي فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيباً مفيداً لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة في ذلك الوقت ، وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهواني « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، - القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادي أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندي الفلسفية فنشر بعض رسائله في مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثاني سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النص بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندي الفلسفي .

ج (الفارابي :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابي الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي وشنيشيدر ، وكاردفو ، غير أن كتاب الدكتور ابراهيم مذكور عن « الفارابي ، يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابي .

La place d'al - Farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابي ١٩٣٧ ، ولعباس محمود « الفارابي ، عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابي محققة تحقيقاً علمياً فأخرج الأب بويج « رسالة في العقل ، بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة

« آراء أهل المدينة الفاضلة » ، في القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع « إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة .

هذا ويمكن الباحثون في معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الافلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرانيسكو جبريلي نشرتين عن الفارابي . هذا بالإضافة الى بعض رسائل الفارابي التي أصدرها مؤخرا الدكتور محسن مهدي بجامعة هارفارد وهي تنطوي على جهود علمي واضح .

د - ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفى لابن سينا تحت إشراف الأب قنواني (١) فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى الجهود الممتازة الذي بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها :

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale Paris, 1944.
- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

- ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات

من شرح الطوسي والرازي - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :

Livre des Directives et Remarques

(١) مؤلفات ابن سينا « صدر عن جامعة الدول العربية » وضعه الاب جورج شعاعه قنواني سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبي للبرجان الاقي لابن سينا - بغداد سنة ١٩٥٢ - .

وكذلك يجدر بنا الإشارة الى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم ينتبه اليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينية :

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير الى بحث الأستاذ لويس جاردييه عن « الفلسفة الديقية عند ابن سينا » .

هـ - الغزالي :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد الى أبى حامد الغزالي فى مقدمتنا ، فإن ذلك يرجع الى أن الغزالي لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لأراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبنا ممتازا عن الغزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد .

و - أبو البركات البغدادي :

أما عن أبى البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوى كتابه «المعتبر» فى ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبى البركات :

« نقد أبى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا » .

مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - المجلد الثانى عشر سنة ١٩٥٨

ز - المدرسة الاشراقية :

ننتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرسة الاشراقية فقد نشر المستشرق هنرى كوربان بعض رسائل السهروردي

الإشراق ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب ، المطارحات ، وكتاب ، التلويحات ، مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب ، حكمة الإشراق ، ورسالة ، الغربية الغربية ، وقدم لهما يبحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الإشراق إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق وذلك في رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون وكان عنوانها ، انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية ، وقد أجز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذي يدافع عنه اتجاهًا صحيحًا ومقبولًا لدى الباحثين في التراث الإسلامي في الغرب .

وصدر أيضًا لكتاب هذه السطور كتاب ، أصول الفلسفة الإشراقية ، وكتاب ، هياكل النور ، وسينشر قريبًا كتاب ، اللوحات في الحقائق ، ويتلوه ، الألواح العبادية ، للسهروردي ، وهذه مساهمة متواضعة في هذا الحقل البكر في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية .

وبهنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التي صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الإشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ح - ابن رشد :

يبقى إذن أن نشير إلى الأبحاث التي صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن ، ابن رشد ، وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه ونشراته مؤلفاته للأب بويج والاهواني وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتييه وريثان وكارادفو .

ط - أبحاث جامعة :

وثمت مؤلفات جامعة للتراث الفلسفي عند المسلمين مثل :

- تاريخ الفلسفة في الاسلام : تأليف دى بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة .

- تاريخ الفلسفة العربية : (فى جزئين) تأليف حنا الفاخورى و خليل الجر

- تاريخ الفلسفة الاسلامية : تأليف هنرى كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبلى .

- من افلاطون الى ابن سينا : تأليف الدكتور جميل صليبا .

- الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى : تأليف الدكتور محمد البهى .

- تاريخ الفكر الاندلسى : تأليف أميل جنثالك بالنشيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

- Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

- Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris 1869.

- Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الفصل الأول

الحياة العقلية عند العرب

قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الاسلام في الجزيرة العربية أو نزول الوحي أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب في الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله . فقد كان العرب قد انتهبوا إلى حال شديد من الفساد والضلال . . الأمر الذي دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الواقع في الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التي كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أي دين الشرك .

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين .

يقول الله عز وجل : إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد ، (١) .

أما اليهودية فقد استقرت في الجزيرة بعد هجرة اليهود من فلسطين في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون في يثرب وفدك وخيبر وراوى القرى في قبائل بني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة .

(١) سورة الحج الآية رقم ١٧

وانتشرت المسيحية في شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير ، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفي نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشي لليمن حيث أقام في صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلاً من الكعبة ، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة منكرة في عام الفيل ، على ما ورد في القرآن الكريم .

وانتشرت المسيحية كذلك في ربيعة وبعض بطون قضاة ، وكان من العرب أيضاً صابئة عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد (١) اتخذوا إليه وسائل روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقتراباً مما عرف في العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائل الروحية سلماً إلى الله وطريقاً للتطهر الروحي .

أما الصابئة التي تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من الكواكب المحسوبة وسائل لها إلى الله ، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس (٢) وعرف العرب أيضاً ثنوية المجوس القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو النور والظلام ومنهم :
المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأين ومنهم كذلك **المزدكية** أتباع مزدك بن قاتك كما سنرى تفصيلاً فيما بعد .

(١) راجع المل والنحل للشهرستاني - تخريج محمد بدران - القسم الأول * الطبعة

الثانية * ص ٢١٠

(٢) راجع السعدي مروج الذهب . وكذلك مقال هنري كوريان عن الصابئة في

الكتاب "سنوى Eranos ١٩٥٣ زيوربخ - وأيضاً كتاب Mrs Drower عن (صابئة العراق وإيران) .

أما المشركون : من العرب فقد عبدوا الأصنام وأنكروا البعث والنشور
وجحدوا إرسال الرسل وقال قائلهم :

« حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو ، (١) . ومنهم من قال
بالطبع المحي والدهر المفقى كما ورد في التثزيل ، ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت
ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، . (س . الجاثية آية ٢٤) .

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمون
أنهم بنات الله (س . النحل آية ٥٧ — الزخرف آية ١٨) .

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هي الدين الشائع عند دهماء العرب
وعامتهم في الجاهلية وإن كان المستنبرون منهم يقولون بأن الأصنام هي شفعاؤهم
عند الله كما جاء في الذكر الحكيم قولهم « وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ،
(س . الزمر آية ٣) .

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الديني
والعقائدي قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلصص طريقه إلى الطمس أيننة الروحية في
المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق
قد انتهوا بيمصائرهم النفاسة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تسكلوا عن البعث
والنشور والجزاء الآخروي وضرورة الإيمان بالله واحد خالق للكون وهؤلاء
هم طائفة الحنفاء .

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن
دين أبيهم إبراهيم ، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة . ويقال
أن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رثاب وعثمان بن الحويرث
وزيد بن عمرو بن نفيل .

(١) الفهرستانى - القسم الثانى ص ٢٤٤ (وما بعدها) .

اجتمع هؤلاء الأربعة في مكة سرّاً في يوم تجتمع فيه فريش لتحتفل بأعيانها حيث تنحر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا نفر في دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتهبوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ، وقالوا : « ما سحر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا في البلاد يلتمسون الحنفية أي دين إبراهيم (١) .

ومما يكن من صحة هذه الواقعة التي يوردها ابن هشام في سيرته إلا أنها تشير في مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين إبراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تنبأ بعضهم مثل ورقة بن نوفل بقرب ظهور نبي جديد يعيد إلى الحنفية قوتها وأصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الإيمان في النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فتصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكافته عند القيصر ، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رثاب الذي أسلم أولاً ثم ما لبث أن تصر عندما هاجر إلى الحبشة .

أما زيد بن عمرو بن قبيل : وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ماذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والدسم وقتل الموقودة ، وقال : « اعبد رب إبراهيم ، وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره . ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة .

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧ .

ومن شعره . أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور (١)
ويقال انه هاجر من مكة طلبا لليقين فلقى عالما من اليهود فسأله عن اليهودية
وحقيقتها فأسر اليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله
أما عالم النصارى فإنه ذكر له أنه ان يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه
من لعنة الله ولما كان زيد لا يريد لنفسه غضب الله أو لعنة فقد سأله عن دين
لا ينطوى على شيء من هذا ، فكان جواب كل منهما ، أنه دين الحنيفة أى دين
إبراهيم ، فعاد راجعا الى قومه رافعا يده الى السماء قائلا .

« اللهم أنى على دين إبراهيم ، وخاطب قريش قائلا :

« يا معشر قريش والذى نفسى بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيرى ،
ولكن مقالته هذه أغضبت قريش ، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأخرى به
الشباب وحبسه فى مكة ، ولما كان مالبث أن فر هاربا ليجد لا يمانه ملجأ آمنا
عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى .

ومن الحفظاء الصية بن أبي الهيثم : الذى آمن بالحنيفية والتمس دين إبراهيم
وقال بآله واحد هو رب العباد ، وشك فى الأوثان ، ولبس المسوح وتجنب
وحرم الحقر ، وطمع فى النبوة . وشعره يلجج بذكر الرسل والأنبياء والجنة
والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل :
يا أيها اللسان اياك والردى فانك لا تخفى من الله خافيا
واياك لا تجعل مع الله غيره فان سبيل الرشدا أصبح باديا
ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفة زور

(١) ولكن الشهرستاني ينسب هذا البيت لعيسى بن كلاب : القسم الثاني ص ٢٥٦

ويذكر عنه أنه رفض الدخول في الاسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبي (ص) : د آمن شعره وكفر قلبه . .

ومن الخفاء ابو قيس ابن ابي افس : كان من بنى النجار ، ترهب ولبس المسوح وامتنع عن عبادة الاوثان . وأوشك أن يتنصر ، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول في المدينة وأسلم وحسن اسلامه .
أما خالد بن سنان العبسي : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته - بعد وفاته - على رسول الله وسمعه يقرأ قل هو الله أحد قالت : كان أبي يقول ذا . فقال عنه الرسول - هذا نبي أضاعه قومه .

الحكماء :

وإذا كان الخفاء قد التمسوا ديناً تطمئن إليه قلوبهم . فإن فريقاً آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة التي تعتبر خلاصة تجارب طويلة في حياة قومهم .

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقفتها كما يذكر صاعد الأندلسي وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر .

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكماءهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير اليهم الشهرستاني بقوله : وحكام العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : د في بيته يؤتى الحكم . مقتل الرجل بين فكيه ، ،

أن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين طرفاً من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم
لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان وبجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع
ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادي وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب
العدواني ولييد بن ربيعة ورباب السبقي وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد
الرسول . . الخ .

ومنهم زهير بن أبي سلمى القائل .

فلا تسكتن الله ما في نفوسكم ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضاً الحارث بن كلدة الثقفي : وابن النضرين الحارث وهو طبيب
العرب الذي طوف في البلاد وتعلم الطب بفارس .

وكان أكرم بن صيفي بن رباح من حكماء تميم عالماً بالأنساب ودعاً إلى هجر
عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الإسلام .
ومنهم واحدة من النساء هي خصيلة بنت عامر بن الظرب العدواني .

رأى الحمص (١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعاً من الشوكة على
الدين الجاهلي الوثني وتسعى جاهدة للكشف عن مظاهر جديدة للإيمان
المطهر ، فإننا نجد تياراً روحياً حماسياً ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية

(١) راجع سيرة ابن هشام .

محاو لا تعميق هذا الدين واحاطته بالمداسة وبالعاطفة المتأججة . فقد قيل أن
نقرا من قریش ابتدعوا طریقة متزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية . والحاسة
المشوبة . فذمبوا فی دینهم مذهب التآله والزهد .

وقالوا : نحن (أى قریش) بنو ابراهیم ، وأهل الحرمه ، وولاء البيت وقطان
مكة وساكنوها وليس ينبغى لنا أن نخرج من الحرمه ، ولا نعظم
غيرها كما نعظمها نحن الحمس ، والحمس أهل الحرم .

والاحس وجمعه حمس هو الذى يهب نفسه أو يهب أهله للآلهة فينصرف
إلى خدمتها . ولاشك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الامهات يندرون
أولادهن ليكونوا حمسا ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون
بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا فى بيوت من آدم - أى من جلد - إذا كانوا
حرما ، وكذلك كانوا يتخرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم
حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لتلا يظلمهم ظلها . وقد حرم
الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول : وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ،
ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون (١) ،

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة
التي يتميزون بها وكانت لساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة
عليهن .

وعلى الرغم أن الاسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها ،

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٩

إلا أن طابع الزهد والتعشف الذى تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الاسلامى فى ايمانها .

والخلاصة : أن شبه الجزيرة العربية كان يمزج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة إلى عبيدة من السماء ترسى دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائبين فى بيداء الضلال .

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبا قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لكي تدرج رسالة الدين الجديد على أرض مهددة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .

الفصل الثاني

الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربي في العهد الجاهلي قد تعطينا فكرة أولية عن حياة العرب أثر ظهور الاسلام . إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكري والمادي في حياة العرب ففشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهي تختلف في طابعها العام عما ألفه العرب في جاهليتهم . وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامي وذيوع معنى (الأمة) الاسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التي استظلت بها المدن العربية الصغيرة في نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى في غمار القبلية . وانتقت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية ، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . . . كلكم لآدم وآدم من تراب . . .

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً عما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية . فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً ، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية أُلزم المسلمون بالزكاة ودفع

الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ بالشخصي بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر في عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربي من القبيلة إلى الأمة. على أن توائب النزعات الجاهلية في أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن في الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة . فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشراف العرب إلى الحياة الجاهلية . ولم تكن هذه النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب في شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذي قام على رواسب جاهلية موهلة في القدم ، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب .

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الديني والآخرى . ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية في اللغة والبيان والبلاغة والمعاني والتفسير وصيغت أحكامه في مقولات تشريعية فزجأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين . ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق في الجدل وعدم الاسترسال فيه : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هي أحسن » (آية ١٢٥ س . النحل) « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون » (آية ٦٨ س . الحج) « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن » (آية ٤٦ س . العنكبوت) « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، (آية ٣ س . الزمر) . . هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة

الجديدة كان بمثابة البذور الأولى في نشأة علم الكلام . فالتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بـكـرت في مواجهة أساليب الحجاج العقلية التي تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية .

وهذه الحركة الاسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحي الذين سموا بالمدافعين عن الدين (١) .

تابع المتكلمون موقفهم في الدفاع عن الاسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثيرهم بالعوامل الخارجية . على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه ، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال .

أولاً — العقائد : وهى تتضمن المبادئ التالية : —

١ — من ناحية الألوهية : الاعتقاد بأن الله واحد (٢) لا شريك له ، خالق كل شيء ، قادر على كل شيء ، مالك الملك ، يحيط عليه بكل مخلوقاته .

٢ — الوحي : ضرورة الايمان بالوحي والتليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات .

٣ — الحياة الأخرى أو القيامة : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار ، أى بالجزاء الأخرى سواء كان معنوياً أو حسياً .

(١) راجع ص ٨ فقرة ج فى كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقتضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدة القدرات والصفات والافعال الالهية — على رأى أصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد .

٤ - عالم الأرواح : الاعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح . وفيه نوعان من الأرواح : أرواح خيرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن .

ثانياً - الأعمال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلاً . وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الإسلامى . والفقه على وجه العموم هو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة . وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما لصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه) . والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنظم بها حياة المسلمين . وقد بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبي حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أوماً إلى الاجتهاد دون غلو ، فارتاح النبي لمقالته وأجازها .

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والائمة وكان مالك بن أنس يقول : الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلادنا يكرهونه ويتهمون عنه ونحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل . .

وقال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا فكاد نرى أحداً نظراً فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (ضعف) . .

ويشير الغزالي الى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة .

وقال ابن عبد البر : تناظر القوم وتجادلوا في الفقه ونهوا عن الجدل في الاعتقاد ، ثم يقول في موضع آخر : ونهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته وأسمائه ، وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة - أي أهل السنة - إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه وليس كذلك شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر وقد نهينا عن التفكير في الله وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه .

وعلى هذا الرأي أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذي يرى أن المسلمين في الصدر الاول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو **الوحي (١)** .

وقد اذاع الاستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه " التمهيد (٢) " ، رأيا يستند الى ما أجملنا من آراء حول الجدل في مسائل الفروع . ذلك أنه يرى أن الاجتهاد بالرأى في الاحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين . ونشأت منه المذاهب الفقهية وأنتع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، ونبت في تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خلصة والباحث في تاريخ الفلسفة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - فصل علم الكلام

(٢) تمهيد في دراسة الفلسفة الاسلامية .

الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده . يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الاجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وجددها .

قال أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الاولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الاسلامية أن تنتج آثار فلسفية دون تأثير خارجى .

الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية . وهو والقياس مترادفان . ونعلم أن المسلمين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس . . وتعددت المذاهب الفقهية تبعا لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولا القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص . ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى

وذلك لأن القرآن لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية. فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية ، وفي القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالى ٦٠٠ آية في التشريع والأحكام والباقي في الأصول .

وتابع عمر في استعمال الرأى عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة العراق في الفقه (لأبي حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو إمام أهل الرأى وكان أكثر أهل الرأى في العراق . وكان أبو حنيفة من أصل فارسى أخذ الفقه عن جعفر الصادق وإبراهيم النخعى وسمع الحديث عن الشعبي والأعمش وقتاده ومحدثون في القرن الأول الهجرى .

وقد ارتقى البحث في الرأى ونظم ووضع له قواعد وشروط وسمى بالقياس وحصر الرأى بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن بحال الحرية العقلية في الرأى أوسع منه في القياس . ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالى : إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة . فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقى . والعلة المشتركة هنا هى الحد الأوسط فى القياس الأرسطى . وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظرى بعد أن أصبح علة الأحكام تقوم على الهوى ، واتجه هذا الفرع من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده

لا على أى أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث فى أهل الحجاز وكان امامهم مالك بن انس . (٩٥ - ١٨٩ هـ) وكان مالك بن انس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التى تموج بالاقتراعات النظرية . ولها عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة ، ومدرسة الشافعى لا تهمل رأى بتاتاً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

- وعرف عن الشافعى أنه واضح أصول الاستنباط الشرعى . وهو الذى دون تراجمه وجعله علماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكلاً للاتجاه العقلى الذى ألم به أبو حنيفة . وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً . أى توافقه واتسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنفية) يظهرون جهلاً بالأحاديث النبوية .

على أنه مما كان للقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخى الفقه الإسلامى فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأئمة الإسلامية .

الاجماع :-

وقد عرف الاجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر على الآية الكريمة : وأمرهم شورى بينهم ، وذلك سواء فى الشئون

السياسية أو في شئون الحياة العملية ، يقول الشاطبي (١) ، وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها ، وأورد ابن عبد البر في مختصر بيان العلم (٢) لا تحقروا أنفسكم لحداثة أستاذكم فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغى حدة عقولهم ، . وعن المسيب ابن رافع قال : كان إذا جاء الشيء في القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي « صواب الأراء » ، فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة في تفسير الاجماع في كتابه « الاحكام في أصول الاحتكام » (٣) ، فطائفة تراه في اجماع الصحابة وأخرى في اجماع أهل العصر وثالثة في اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة في اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة في القول من الصحابي الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين ، ويدل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الاجنبي . ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الروماني من حيث الاحكام وطرق الاستنباط . وكذلك فقد نشأت مدرسة أبي حنيفة في العراق وكان المنطق السرياني منتشرا فيها قبل الفتح الاسلامي . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفورد أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية

(١) الاعتصام للشاطبي ج ٣ ص ٢٧٢ . من المرجع السابق .

(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠ .

(٣) الاحكام في أصول الاحتكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ ، ج ٤ ص ١٤٤ .

من التلمود ، وهي الآراء التي صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير في سوريا والعراق وفي فارس .

ويضيف فون كريمر أثر المجوسية الفارسية في فروع الفقه الاسلامي ، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا في موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس ، من الفقه الروماني الذي كان يطبق في محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامي (١) ومهما يكن من أمر فإن التسرع في اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر في منطقة كهذه تعد قرينة خفية لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها إنما يعد من قبيل المواقف المعارضة المنهجية العلمية الحقة . فينبغي إذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولاً في تتبع سير الموضوع الذي يتناوله من خلال الأصل الذي ينتمي اليه والمناخ الفكري الذي ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم في الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فإننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامي سارت بقوة دفعها الذاتية الاسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فإننا في الوقت الذي لانكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهي ، الا أننا لالستطيع أن نسلم - مع هذا - بأنهم كانوا معزولين تماماً عن الوسط الثقافي الذي انتشر فيه الاسلام والذي بلغ ذروة التشابك ، بل والزواج الشديد التعقيد .

ويفضى بنا القول في مسألة التأثير الاجنبي إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبيد الرازي الذي سبقنا الإشارة اليه ، فنجد أولاً : أن النظر

(١) فجر الاسلام ، أحمد أمين ص ٢٧٦ - وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعي في كتاب « الأم » للشافعي (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لأصحاب القياس الفقهي - وهكذا يصبح رأي جولدزيهر - بهذا العدد - بلا سند .

العقل في عهد الرسول والصحابة يمكن أن يعد نوعاً من الاستمرار للحكمة العملية التي عهدها العرب في حياتهم ، هذا النوع الذي يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة في ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين .
والأمر الثاني أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب .

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول : الوجود والله والنفس والعالم : وهي تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية . وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للتأثرات الأجنبية سواء في العراق أو في الشام ومن بينها المنطق السرياني وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق - إجمالاً - فباحث الفقه - وإن كانت تعتبر بذوراً للنظر العقلي العام - إلا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفي المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفي له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن في قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفي لا يتسم في الغالب بطابع جدلي عقلي . والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة في الكون . بل دعا إلى النظر والتأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التي لا أحد لها . وسلك في هذا السبيل مسلوكاً يشير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى في مدارج المعرفة الكونية : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الإنسان مم خلق .. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل في فلك يسبحون ..

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم واللوانكم ، . وفي آيات أخرى يدعو الإنسان إلى أن ينظر في نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط في طلبه أن يعرف الإنسان نفسه وبين النصوص القرآنية التي تدعو إلى شيء قريب من هذا : ، سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، (آية ٥٣ س . فصلت) .

والامر الثاني أن اجابات القرآن على الاسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفي بل هي ترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : ، ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا . ، آية ٨٥ س . الاسراء .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل : ، يسألونك عن الالهة قل هي مراقبت للناس والحج ، . آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد تحاشى القرآن أن يعمق في طريق الجدل الفلسفي ، والسبب في ذلك أنه كتاب ديني موجه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض في حقائق الأشياء . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن : كيف استوى على العرش ، فقال : ، الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .. ،

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون في طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أي الوحي . ويرفعون من قيمة الإيمان الديني ويشككون في قدرة العقل في الوصول إلى العلم اليقيني كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن

معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفي . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلي مع اختلاف في المنهج . يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى الأويل الرمزى للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندري وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

أولاً : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند إليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً : لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوهم الفلسفي الذي يستند إلى تنديدهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولا مع المسلمات العقيدية للإسلام .

عصر بني أمية :

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب في صدر الإسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلي في مسائل الفروع واحترزوا منه في المسائل العقيدية . وهذا لم يمنع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والامامة والميراث ومانع الزكاة ، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل في العقائد .

وفي هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة ،

لها من الثقافات والمقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام . وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين في أول الامر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم في هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا في العصر العباسي ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، فخلد بن يزيد بن معاوية مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل ماسرجويه وهو طبيب سورياني « كناشة أهرون القس » ، في الطب من السريانية إلى العربية في صدر الملة وهي في ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطي (١) . ويقال أن السبب في اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون في الوصول إلى هذه النتيجة . وثمة سبب آخر قد يكون حافزا لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاته الرياسة (٢) .

هذا من ناحية العلم الأجنبي، أما العلم الاسلامي فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية . وصاحب هذا التيار اضطرام الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع علي وبين الخوارج ، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة —

(١) القفطي — ص ٥٧

(٢) الفهرست لابن النديم .

وقد كانت مشكلة سياسية في أول أمرها - بالصيغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها الإمامة وأصبح للإمامة مفهوم خاص عند الشيعة أتباع على. وتعرض المسلمون أيضاً لأفضالية على على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الإمامة وتناقشوا في مرتكب الكبيرة ومصيره أهو في النار أو في الجنة أو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور علم الكلام . وإلى جانب هذا نجد أيضاً بعض ماورد من آيات في القرآن أشكل على الناس فهمها ، وسميت هذه الآيات **بالتشابهات** . وهي آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة في **الجبر والاختيار** : **والله خالقكم وما تعملون** (١) . وكل **السان** **الزمناء طائره** في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٢) . **وقل اعملوا فسمري الله عملكم ورسوله والمؤمنون** (٣) . **قل كل يعمل على شاكلته** (٤) . **ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك** (٥) . وكثير غير هذه الآيات التي أثارَت اشكالات متعددة عند المسلمين وكانت من **الأمس** التي قامت عليها آراء بعض الفرق .

ولإذا صح ما يذهب إليه فلينو من أن أصول المعتزلة وجدت في الصدر الاسلامي الأول فإن لشاة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحنة ولو أن المشاكل التي تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الأسلوب

(١) آية ٩٦ س . الصافات .

(٢) آية ١٣ س . الاسراء .

(٣) آية ١٠٥ س . التوبة .

(٤) آية ٨٤ س . الاسراء .

(٥) آية ٧٩ س . النساء .

وظهرت فيها نفث الاتجاهات والنشئ المسيحيون بصددھا إلى قدرية وجبرية .

والواقع أن العصر الاموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثير والتأثير قد بدأت فعلھا منذ حركة الفتوحات الاسلاميه سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الامم المغلوبه فى أول أمرهم أو لم ينفروا .

° ° °

ولما ظهرت النزعة العربيه عند بنى أمية وأعمل خلفاؤهم وأمرؤهم السيف فى رقاب آل البيت ودمروا الاماكن المقدسه استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سرأ على تفويض دعائم الدولة الامويه ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية فى العصر الاموى عطلت تطور الحياة العلمية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبي . وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة فى العصر العباسى .

الفصل الثالث

الحياة العقلية

في العصر العباسي

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير في أن ترتفع مكانة الفرس في الدولة الجديدة . فحربهم الخلفاء واستعانوا بهم . وكان هذا تطورا جديدا أدى الى قيام الامة الاسلامية . فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث في العصر الاموي . هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكا مباشرا بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت في العصر العباسي حركة قوية لنقل التراث الاجنبي الى لغة العرب . وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الاسلامية في عهد الرشيد والمأمون .

الثقافات الاجنبية :

وامم هذه الثقافات التي عكف النقلة على نقلها الى اللسان العربي أو تأثر بها الوسط الثقافي العربي نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالإضافة الى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الفنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين .

أولا - الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهذه الثقافة في الوقت الذي بدأ المسلمون يتأثرون بها هو انها كانت ثقافة العالم الهليني . كانت هذه الثقافة مزوجة بالتعاليم المسيحية

والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس قد تجولا في بلاد الشرق . وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير في تكوين ما سمي فيما بعد بالثقافة الهلينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره في الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل في أثنائها كثير من التلقيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل الى بلاد الشرق الادنى . وظهرت المدارس المختلفة التي كانت تشبه في نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا في هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليوناني الى اللغة السريانية . وكانت أشهر مراكز الثقافة الهلينية في الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالأفلاطونية الحديثة التي بدأت كذهب فلسفي وكطريقة صوفية في الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سوري تزعمه **يصبليخوس** وفرع أثيني اشتهر منه **ابرقلس** .

ويقال أن جوستينيان بعد ان تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية في الربع الأول من القرن السادس الميلادي ، فهاجر من بقي من الفلاسفة الى شمالي العراق حيث استضافهم كسرى ، ولكن السريان المسيحيين الذين تعلموا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان في نطاق العقيدة المسيحية وعندهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

الافلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية المحدثه على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما في ذلك السحر والتنجيم

(١) راجع للؤاف : « تاريخ الفكر الفلسفي » ج ٢ - أرسطو والمدارس المتأخرة

س ٣٢٥ وما بعدها .

والعراقة ، غير أن رجال الأفلاطونية المجددة رغم تأثرهم بالأفكار الشرفية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليوناني فاحتفظوا به خالصا ، وأعنى بذلك تلك العقلية العلمية التي تتناول الوجود في تخطيط هندسى . وأهم رجال هذه المدرسة :

١ - نوميونيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المجددة بالآراء التى دعا إليها نوميونيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمضى .

٢ - أمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠ م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نوميونيوس ويعتد أستاذا لأفلوطين الذى اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد فى محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الكبيرين يتفقان فى كثير من تعاليمهما . ويبدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تكن بدون أصل تاريخى كما نرى .

٣ - أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) :

تلميذ على أمونيوس وتلميذ عليه قورفورىوس ونحن مدينون لقورفورىوس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك أنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسمها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقي المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوريوس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام . . وجعل في كل قسم منها تسعة رسائل فسميت بالتاسوعات . وسبب اختياره للرقين ٦ و ٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد الواحد ، - أى الله - وهو الخير بالذات الذى تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقاليم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء فى فلسفتهم أو فى تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلى حيث أن الواحد حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، ويتجه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك اثنيانية بين الواحد والعقل الكلى بل أن عملية التعقل هنا إنما هى تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته . وفى إشارات أفلوطين إلى العقل الكلى يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطونى .

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل الكلى باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس الكلية ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العلم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وقر (افتقار إلى) العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل الكلى ، ويبدو أن أفلوطين - وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية - أراد أن يمارض المسيحية القائلة بالأقاليم الثلاثة ، فوضع مذهباً وثنياً يتضمن أقاليم ثلاثة هى :
الواحد والعقل والنفس الكلية .

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى غمار الثقافة المسيحية

وتأثر العالم المسيحي بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي وظهر أثر هذه الآراء واضحا في كتابات القديس أوغسطين .

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطع بعضهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها «أوثولوجيا أرسططاليس» وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوروريوس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب في السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوما عنيفا . واشتهر بكتابه «إيساغوجي» (المدخل إلى مقولات أرسطو) (١).

يمبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) :

يمثل الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوروريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحا على أفلاطون وأرسطو (٢) .

ابروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للأفلاطونية الحديثة في أثينا (٣) . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس وأقليدس . ولكنها ضاعت وبقي منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دي موربيك في القرن الثالث عشر إلى اللاتينية (٤) وقد وضع أسقف سوري من أهل القرن الخامس - سمي نفسه باسم ديونيزيوس

(١) راجع للدؤلف . «أرسطو والمدارس المتأخرة» ص ٣٣٨ .

(٢) م . س - م ٣٣٩ .

(٣) م . س - م ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم .

الارويوباغى - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبيادى اللاهوت لابروقلوس ونسبه لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب فى القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا فى اللاهوت والفلسفة . وحينما تصدى جيوم دى موربيك لنقل كتب أيروقلس فيما بعد فى القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار إليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثه بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يتزعم هذه الحركة الاسكندر الأفروديسى (القرن الثالث الميلادى) ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطى ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الإنسانى . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الاسامى فيما يختص بقوله بمبدأى القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما . ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، أى بين نظرية أفلاطون فى المثل ونظرية أرسطو فى النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجة تاهستىوس (٢) (فى القرن الرابع الميلادى) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان فى كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسى ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطى .

مدرسة الاسكندرية فى عهدها الاخير (٣) :

ظلت الأفلاطونية المحدثه المذهب السائد فى مدرسة الاسكندرية من

(١) م . س - س ٣٢٠ .

(٢) م . س - س ٤٤٤ .

(٣) م . س - س ٣٣٨ وما بعدها .

منتصف القرن الخامس الميلادى إلى منتصف القرن السابع ، أى إلى الفتح الإسلامى ، ولو أن هذه المدرسة تعد استمرارا للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم ميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهى الميل إلى الزهد والخوض فى مسائل الميتافيزيقا . وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوبا بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التى كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فبدأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة أمونيوس بن هرمياس فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) وديماسقيوس وأسقليبيوس ويحيى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصرى الذى يوجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى . وقد شرح أمونيوس هذا محاوره فدروس لأفلاطون ، أما يحيى النحوى فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة . ويسمى يوحنا الفيايوني (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها ، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم . وهو

(١) م . س — الباب الخامس — الفصل الرابع س ٣١٥

(٢) م . س — س ٢٤٤

(٣) م . س — ٣٥٠

يريد في الأولى أن يدل على أن العالم حادث مستنداً في ذلك إلى موقف أفلاطون في محاوره تيمارس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذي أورد في كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا في رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتب المقدسة اليهودية ، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالأفلاطونية المحدثه . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الانجيل بوضوح إذ يستشهد في كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود في الرسالة فيناقش رأى أفلاطون في حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا اسطفان الاسكندري . فقد استدعاه الامبراطور هرقل في أوائل القرن السابع الميلادي إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة ، وينسب إليه المؤرخون العرب كتباً كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقي من الأفلاطونية المحدثه .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لأرسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن في مسلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الأكبر في تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

نصل بتاريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامي وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة . ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة

العلية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف الى هذا أن العرب في أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالإضافة الى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية . لهذه الاسباب مجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على الكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابي : « انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمنا طويلا الى ان بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (في العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . وأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحراني اسراييل الاسقف وقويرى ، وسارا الى بغداد فتشاغل اسراييل بالدين وأخذ قويرى في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر إبراهيم المروزي الى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المروزي متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابي) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحليلات الثانية) ، (٢) .

ويروى المسعودى (٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكية ثم حران ، وتتفق رواية المسعودى مع رواية الفارابي ، ويؤرخ انتقال المدرسة

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٦٨

(٢) راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٣٥

(٣) التنبية والاشراق ص ١٢١

من الاسكندرية الى انطاكيا في عهد عمر بن عبد العزيز ، والى حران في عهد المتوكل العباسي .

أما مدرسة انطاكيا فهي مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (امكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف في القرون الوسطى . ويذكر حنين بن اسحاق - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : « فهذه الكتب التي يقتصر على قراءتها في موضوع تعليم الطب في الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام — أي مرجع منها — وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكندرية ، في كل يوم على كتاب أمام ، (١) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية في العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام اصطفى بن ابراهيم وبعده الاسلام يعقوب الرهاوي ، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران . ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان . وكانت قبل ذلك موثلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة في العالم الاسلامي واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال ثابت بن قرة (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا في موضع سابق وقد وجدت أيضا في فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الآثينية الزرادشتية .

: (راجع مقال ماكس ماير هوف - (س. ذ.) .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية كتابا بالعربية عام ٢٩٦ هـ
تأثر فيه بأراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان
ومسلة بن أحمد المجريطي تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر (١).

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة في العالم الاسلامي في اهتمام المسلمين
الاولائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ.

والى جانب مدرسة حران كانت توجد مدرسة الرها ونصيبين في منطقة
سريانية اشتهر منها علماء من اتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان (في القرن
الخامس) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (في اوائل القرن الثامن)
وطيئانوس الجاثليق ، واستقر بعض العلماء في جنديسابور في عهد كسرى
أنوشروان في القرن الخامس الميلادي . وفي نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع
الميلادي) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأوا
التدريس في مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدارس » .

وعلى ذلك فتسكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالي
قرنين إذ أن المدرسة استمرت في الاسكندرية بعد الفتح الاسلامي زهاء ثمانين سنة.
وبقيت في أنطاكية حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفي حران حوالي ٤٠ سنة.
وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد في خلافة المعتضد أو المتوكل العباسي . وفي
نهاية القرن الرابع الهجري أي العاشر الميلادي أنشئت دار الحكمة في بغداد وعرف
من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفا سريانيا ، وقويري (ويسمييه صاحب

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ — طبعة بولاق .

الفهرست « ابراهيم ») ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبي أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزى وابن كريب وأبو بشر متى بن يونس ثم الفارابى . . وغيرهم .

ثانيا - الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فإنه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الإسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان ، المدرسة النصية ، وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران ، والمدرسة التأويلية ، وكان تأثيرها من طريق السريان .

ويعتبر أوريجين المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادى وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازى يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى وقال بتشابه الطبيعتين . وقد تابع لسطور رأى أوريجين وكان بذلك على رأس النساطرة مراجعها دسقورس وجماهته الذين كانوا أول من أنشأ طائفة اليعاقبة . وقد اعتنقت الكنيسة الأرثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرارا بتفكير النساطرة . ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الإسلامى ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص فى مسألة حلول اللاهوت فى الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية . وقد تناولت المدرسة العقلية

مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها الوجود والعلم والحياة وهي تقابل في المسيحية الله والكلمة وروح القدس . واعتبر النساطرة أنها معاني تشير إلى وحدة وأن العلم والحياة صفات للذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بمنف وتمسكوا بالقول بمبادئ ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية قائلين بحرية الإرادة الانسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

ثالثا - الغنوصية (العرفانية) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه الخصوص الصابئة والعرفانية (الغنوصية) . ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هي الهرميسية وقد تأثرت بها الأفلاطونية المحدثة نفسها . وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهي تنضح بشواهد هذا التأثير في مواضع كثيرة منها . وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية ، العرفان ، ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية - بل هو عندم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهي

الوصول الى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرّاً (١) .

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة في هذا العصر، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معاني أعمق، ولكنها ما لبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

ويعتق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون في قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والاراكنة وتضال هذه الأرواح في درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول . وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول . ومن هذا الأيون الخاطيء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس . وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس .

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف : الرحانيون والحيوانيون والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح بمهد لما ركب في طبيعتها من أصل إلهي ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط .

أما الساديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني . والطريق إلى الله مليء بالوسطاء . وتجتاز النفس في رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقربنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفي سيكولوجي وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحية — وهي في ذلك تشبه العرفانية — إمكان اتحاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هي مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم في مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت .

رابعا — الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به ، ولكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم ، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الاسلامي ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة . وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر في الحركة العقلية الاسلامية وفي تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية .

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوي على مبدأين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن في صراع دائم ، ويتحقق الغلبة في النهاية لإحد الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

زرادشت :

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون في كتابه « حياة زرادشت » أثبت بالأدلة العلمية أن زرادشت شخصية حقيقية عاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ ق م وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذي بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر إيمان الملك الفارسي كستاسب به .

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادماً ونزاعاً مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، وبمجموده في هذا الاتجاه هو توحيد مجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمزد » ، أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهريمان » ، ورتب لإله الخير القدرة على الخلق . فهو مصدر الموجودات الخيرة ، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة . والحياة في مظاهرها المختلفة تتمثل في نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يجارل دائماً مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرعه . والإنسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو حر الإرادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الإرادة أن تختار واحداً من بين هذين الانجمايين رغم أن اللسان من مخلوقات أورمزد أي إله الخير .

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأولون إنما هي عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس ، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدلّس الأرض بأجداث الموتى . ويجب عدم تدنيس الماء برمي الأقدار فيه . ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور .

وقال زرادشت أيضا بحياتين للإنسان ، حياة أولى في الدنيا وحياة أخرى بعد الموت . ونصيب الإنسان في حياته الأخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الأولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه « الأвестا » Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن — على عهد زرادشت — واحدا وعشرين بابا . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوي إلا على مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذي كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التفاضلية التي تتصف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين — مادة وروح . حياة حاضرة وحياة مستقبلية . ويظهر هذا بوضوح في كتاب وضعه وزير يزدجرد ، قسم فيه عالم الموجودات الى عالين متقابلين ، فالروح في مقابل المادة والمعرفة في مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة ، بل أن الأصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه . وفي النهاية ستتخطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو البور مبدأ أوحداً ، واذن فوجود الشر مؤقت . وخلاص الخير منه محتوم ولكن الشيء الجديد في هذه النظرية هو أنها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهي في صدورهما تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية

بين المبدأين فتقول انها وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لا ينطوى على وجود أو حقيقة معينة . فيبقى اذن الموقف الثنائى قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها أن هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر » . هذه الطائفة تسمى « الزرواندية » وهم يرون أن أهريمان وأورمزد صدران عن هذا المبدأ المحايد . وذهبت فرقة أخرى هي الجايرمائية إلى أن الأصل في الوجود هو إله الخير ، وأن فكرة شريرة لبنت في نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر . وهذه العقيدة يدين بها البارسي المحدثون . فإله الخير عندهم له ملكتان ، ملكة الخير وهي ملكة أصلية وتسمى سبنتا ماينو Spenta Mainyu وملكة الشر وهي ثانوية وتسمى اينامايينو Aina Mainyu

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق في تأويل الثنائية الفارسية وفي توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب في مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى في الفكر الاسلامي ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحسن والفكر .

ماني :

ولد ماني في أوائل القرن الثالث الميلادي وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص

بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت في أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن الفسل والزواج حتى ينقضى البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وحبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهو يقسم البشر الى طائفتين : - عامة وخاصة - أو سماعون وصديقون : والصديقون هم المقربون من إله الخير ، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر . ويقال أن هرمنز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها ، فقتل ماني ولكن مذهب ظل ساريا في العالم المسيحي وفي العالم الاسلامي إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، أى السابع الهجري .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسماني والروحاني وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة ، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعا (١) .

مزدك (٤٨٧ م) :

ظهر في فارس وهو من اهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير في تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس في هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالي : رأى أن الناس يصطرون من أجل خمسة أشياء هي : الغيرة والفضب والثأر والعقر والشهوة .

(١) من تاريخ الاتحاد في الاسلام ، م . بدوى ص ٢٣ - ٢٢

وهو يرى أن هذه هي مصدر الشرور في العالم ، فإذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فإنه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التي هي مصدر الشرور جميعها ، ولن يكون ذلك إلا بإقرار شيوعية المال والنساء .

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتل سنة ٥٢٣ م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى ما بعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين . ويقال أن أبا ذر الغفاري خطب في أهل فطال ، يسوى بين الفقراء والأغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان مخافة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : لا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا . يفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك ، وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا لقوله . وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر ، (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي . وقد كان للزردكية ، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤ هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردها من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

٥ - الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم واشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثير من

(١) الطبري ج ٥ ص ٦٦ - وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مزدك فقتلها إلى أين ذر وأصحابه .

كتب الهند في الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب الطبقات ، أسماء كثيرة من الكتب التى ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب « آراء الهند ودينها » ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد بهذا الصدد ، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة . ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب ، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية . ويعتقدون فى نظرية تطهير الروح من الجسد وينتحلون ضرويا من الزهد والتقشف .

ويرى هورتن أن هذه الأفكار فى التناسخ والزهد والفناء فى النرقانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام . ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة . فشلا نجد شهاب الدين السهروردى يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويخلص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تليفقية .

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقى واشتهر من بينهم منطقيون ولكن الثابت قطعا أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان .

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيرونى المتوفى سنة ١٠٤٨ هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب « تحقيق ماله هند من مقولة » وهو يعد مرجعا فى عادات

المهند وأديانها وعلومها . وكان البيروني مولعا بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالمهند ونقل كثيرا من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التي يمكن أن يكون لها دور في تاريخ الفكر الاسلامي .

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجينية والبوذية .

١) البرهمانية :

يقدم البرهمنيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفويا ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب وهي ، رج فيدا Regveda ، وهو يحتوي على الأوراد الدينية و ، ساما فيدا Sama Veda ، ويتضمن الأناشيد والترايل الدينية و ، ياجوفيد Yagoverda ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للالهة و ، أتا رفا فيدا Atarva Verda وفيه الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية .

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيدية التي ظلت سائدة في الهند لقرون طويلة . وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحية الاجتماعية بالمشكلة الروحية في إطار عقيدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البرهمنيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أي أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك البراهمان وهؤلاء من نسل

الآلهة ويلبهم طبقة النبلاء ويسمون آريا ثم طبقة المحاربين ويسمون اكشاثريا
فطبقة الفلاحين ويسمون فيشيل. أما باقي الاهلين فهت منبوفون .

والبرهمانية تعتقد في إله واحد مطلق هو «براهما» فلا يوجد شيء خارجه وهذا
الإله هو الحقيقة الكلية التي تتطوى على سائر الموجودات . وأما العالم فهو تجل
ظاهري لهذه الحقيقة ولا يتميز عن «براهما» إلا بطريق الوم . وغاية الفرد
الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا تتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص
النفس من العالم الأرضي ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة
على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى
هذه الطريقة «اليوجا» التي ترمز إلى تركيز الحيوية في الروح لاجتتاب الضعف
والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه
الطريقة والطريقة الجينية التي تنحصر في تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

(ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هي والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنها نشأتا في
المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط . والجينية على وجه الخصوص
تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصبغة مادية مفرقة .
فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة
والروح ، وسر الشقاء الانساني ومصدره يكن في اختلاط المادة بالروح .
وإذن فتطهير العنصر الروحي من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

(ج) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهي تدعو الإنسان إلى أن يطرح

الأنانية والشهوات . وهي ترى أيضاً أن الأصل في التناسخ ينشأ عما جبل عليه الإنسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند إتباعها عن طريق إتباع منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها في الترفانا ، أى الذات الإلهية .

وسيلة البوذية ، الإدراك ، وهو يعمل في إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدي إلى الجهل والجهل يؤدي إلى الشقاء . فإستطاعة الإنسان أن يكشف عن جهله هي أول خطوة في طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الإنسان عن التعلق بالحياة ، والإنسان في طريقه عبر الأدوار التناسخية تضيحل فيه قوة الحياة وينتفي عنده الميل إليها وتأخذ شخصيته في التلاشي تدريجياً حتى يفنى الفرد في الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلي يدفع بالذهن الإنساني إلى التحرر من جهله وأنانيته لكي يفنى في ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفي عند المسلمين (١) .

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البرهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :-

١) مذهب التمييز (فاييسمكا) :

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بآراء الهندوس في نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان . على أن طريقة الهندوس في

(١) وله يقف المسلمون في تصوقهم عند مقام الفناء الذي انتهى إليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد . . الخ على ما سئرى في القسم الخامس بمباحث التصوف .

القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة في الوجود مكيفة تكييفاً حسيّاً خاصاً . . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحي ثم بين النفس الكلية (آتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدني وتسمى (ماناص) .

ب (مذهب التعدد (سامكيها) (١) .

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة : هي النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى ما يشبه الهيولى الارسطية وهي مادة أولية غفل من أي تعيين .

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذي يبدو في نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك في نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذي يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عرابي :

هذا الوجود الصغير	∴	سر الوجود الكبير
لولا ما قال أن	∴	أنا العلي القدير

(١) راجع جينون : مفكرو الهند .

الفصل الرابع

حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين هم إليهم ما وصلهم من تراث اليونان . ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية . وكان هؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء . بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس يروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي ، وكذلك سرجيوس الرسعني من رجال القرن السادس الميلادي ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفي بالقسطنطينية عام ٥٢٦ م وكان راهباً درس الطب في العراق وترجم في الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصديلة وكان من مترجمي القرن الخامس الميلادي وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحي الذي كتب كتاباً في طبيعة المسيح ولسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغي . وعن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذي عاش في القرن السابع الميلادي . ويقال أنه ألف في الطب وكذلك أبو اسحاق قويري إذ ألف في المنطق . ويورد صاحب الفهرست أسماء كتب أرسطو التي ترجمها وهي المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

وسمياً يمكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث

عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة . فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا في الوسط الذي ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي في العقائد المسيحية وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التي فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة . فاتصل العرب بالربان في الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه في حياتهم من زهد وتكشف مما قد يكون له أثره في حركة التصوف الاسلامي لا سيما في الفترة الأولى التي تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الاسلام . فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء في شبه الجزيرة : في نجران وحضر موت وفي شرقي الحجاز في وادي أم القرى وبين قبائل قضاة وكذلك بين قبائل بني تنوخ وبني صالح بالقرب من انطاكية . وبني عبد قيس في بلاد البحرين وبني تغلب في وسط العراق .

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدماً على انتشار الاسلام . فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطى إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجند يسابور واشتغل بالطب في أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار عليية ظاهرة ولم يبدأ النقل إلا في العصر

العباسي وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات في العصر الأموي وكذلك في مستهل العصر العباسي على عهد المنصور والرشيد .

حركة النقل في العصر الأموي :

تعد هذه الفترة التي استغرقت حوالي ستين عاما الفترة الأولى في تاريخ حركة الترجمة من السريانية إلى العربية . على أنه من المعروف أن العرب في هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه كانت هناك حركتان ثقافتان ، الأولى تمثلت في تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتابا في ثلاث مسائل في الكيمياء . ولكننا لا نعرف عنها شيئا . وكذلك نقلت كناشة أهرن في الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوي المترجم السرياني بعض كتب اليونان في الحكم والأمثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت في حركة التأليف في العلوم الإسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الأسود الدؤلي .. الخ .

حركة النقل في العصر العباسي :

تنقسم حركة النقل والترجمة في العصر العباسي إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :

وهي تمتد من سنة ١٣٦ هـ إلى سنة ١٩٨ هـ - أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين في هذه الفترة يوحنا البطريرق . وعبد الله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .

يوحنا البطريق :

يورد ابن أبي أصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس في الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم . سمي أحدهما طيماوس الروحاني والآخر طيماوس الطبيعي . أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثاني فهو لأفلاطون الذي تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة أو العالم المحسوس . وقد عرف العرب الكتاب الأول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبي وتأثرت به الفرق الإسلامية ، ويشير أيضا ابن أبي أصيبعة إلى أن ابن البطريق كان أول من ترجم في الطب وهذا يخالف الرأي الذي سبقت الإشارة إليه وهو أن أول نقل حصل في الطب كان في العصر الأموي وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموي .

عبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) :

عرف عنه أنه هو الذي نقل كتب كلية ودمنة من الفارسية إلى العربية ، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الأدبية بما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الأدبية والكلامية في العصر الأموي . وقد أذاع بعض مؤرخي التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية إلى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغوريوس وكتاب العبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية وكتاب أيساغوجي لفورفوريوس الصوري ، ومن المعروف عن ابن المقفع أنه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صححت هذه الرواية . ويبقى إذن أن نبحت عما إذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب أرسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الاندلسي ، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي المنصور . فإنه ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاثة التي في صورة

المنطق وهي كتاب قاطيغوريوس وكتاب أرمنياس وكتاب أناطوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفورفوريوس الصوري . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندي كليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تأليف حسان منها : رسالة في الآداب وأخرى في السياسة ورسائلته المعروفة باليتيمة في طاعة السلطان (١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير إلى أن هناك ترجمة فارسية لكتب أرسطو المنطقية واذن يبقى هناك شك في أنه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية إلى العربية . كما أنه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى الفارسية ، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة في عهد جستنيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلاني Forlani لهذه المشكلة وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية . ولكن بول كراوس Paul Kraus (٢) تناول حجج فورلاني وطريقته في النقد الباطن واثبت رأيا معارضا له ، فثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليوناني وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليوناني فيما بعد بكلمة « الجوهر » وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون في دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو

(١) طبقات الأمم لصاعد الاندلسي ص ٤٩

(٢) بول كراوس « تراجم أرسطوطالية منسوبة إلى ابن المقفع » في التراث اليوناني...

— ترجمة ع . بلوى — (م . س) .

كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالترجم أن يستعمل لفظ « جوهر » بدلا من لفظ « عين » خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعا في جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف . وقد انتهى كراوس من بحثه الى انه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية الى العربية . واذن فمن هو ابن المقفع هذا الذي أشار اليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذي ترجم كلية ودمنة وأساطير بيدبا وكتب ماني وابن ديصان ومرفيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش في زمن المهدي أو الهادي وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو في المنطق من اليونانية الى العربية رأسا . وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة في النص العربي بصدد استعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كاللفظ « عين » .

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطي في « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرا فيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه في « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون . ويستطرد القفطي فيذكر أن الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته في الترجمة . ويذكر أيضا أن له كتاب البرهان الذي يشتمل على ثلاثين بابا وكتاب البصيرة . وله في الطب مؤلفات كثيرة . واستمر في خدمة الرشيد والأمين والمأمون . وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذي أسس سنة ٨٢٥ هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدى فيها بنقل الكتب العلمية في الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيها كتب المنطق . وكان

ذلك في عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية في الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا في الفلك والرياضة . ويروى صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزارى ، وأما علم النجوم فأول من عنى به في هذه الدولة محمد بن ابراهيم الفزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الادى ذكر في تاريخه الكبير المسمى بنظام العقد ، أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند في حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كدرجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك ، في كتاب يحتوى على اثني عشر بابا . ويذكر أنه اختصره من كدرجات منسوبة الى ملك من ملوك الهند يسمى قنغر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتنخذه العرب أصلا في حركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المتجمون ، بالسند هند الكبير ، . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمي وجمع بين الطريقتين الهندية والاغريقية في الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسطا كبيرا من العقائد الفارسية تسربت الى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لا بد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد ، هذا بالإضافة الى رغبة الخلفاء العباسيين لا سيما المنصور والمأمون في الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

الرحلة الثانية (١٩٨-٣٠٠ هـ) :

في هذه المرحلة - وهي تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة ، وازداد النشاط العلمي ، وترجمت الكتب في كل العلوم ، وفي الاخلاق

والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة في هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيستفقدان على القول بأنه ، لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجاه من معادنه ، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتخفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ثم حض الناس على قراتها ورغبهم في تعليمها .

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلاسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضايها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها : -

أولا : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي المتوفى عام ٢٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميري المتوفى سنة ٢١٣ هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية في زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذي أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال . يقول البغدادي : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أي المعتزلة) في زمان المأمون والمعتصم والواثق . وقيل أنه هو الذي أغرى المأمون بأن

دعاه إلى الاعتزال (١) . ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلاً منذ صباه بشيوخ الاعتزال في عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر في المجتمع الإسلامي على عهده . ومن الوجوه التي كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأي فرق منها : الثمالية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفراني .

قالت الزعفرانية : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق . ورأت المستمركة القرآن مخلوق ، ولكنها افترقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال : أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه .

وقد اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات في الفلسفة اليونانية لينتفع بها ورد فيها من أدلة وحجج لاثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ م ، أمرهم فيه رسمياً باعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختيروا في هذه المسألة واضطهد من ظهر

(١) الفرق بين الفرق لأبي حنيفة — تحقيق الدكتور ١٩٤٨ م ١٠٣ — وفاة المصنف ٣٢٧ هـ - وفاة الواثق ٢٢٢ هـ .

عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطلع فيها بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التي اتسم بها مستهل عصره جميعاً فكرياً لا يطاق .

يقول ابن خلدون : « وعظم ضرر هذه البدعة أي القول بخلق القرآن — وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودمأؤهم (١) .

ثانياً : يقال أن الذي دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقنطري قانن أبي أصيبعة) ومضمونه أن السبب الذي دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى في المنام رجلاً أبيض اللون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الثمائل جالساً على سرير . قلل له المأمون : من أنت . قال : (أنا أرسطو) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : أسأل ؟ قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ، . قلت : « ثم ماذا ؟ ، قال : « ما حسن عند الجمهور ، . قلت : ثم ماذا ؟ قال : « ثم لا ثم ، قلت : زدني ، قال : عليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب وترجمتها . ويلاحظ هنا اشتغال النص على فكرة الحسن والقبح العقليين ، وهي فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر أرسطو في المنام حكاه غيره من المتأخرين ، تذكر منهم شهاب الدين السهروردي في التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية واستعداده الشخصي وإكباره للحكام ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه في حقيقة هذا النص . فالمأمون هو

(١) المقدمة ص ٤٣٩ .

القائل عن الحكماء د الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دلس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية .

ثالثا : وقيل أن المسلمين بدأوا في نقل الكتب العلمية التي لاتمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لاتخالف الدين ولا تجرحه وقدرها فضل العلم اليوناني في تثقيفهم ، مالوا إلى نقل مابقى من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

رابعا : من المعلوم أن العلم يسير جنبا إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التي تساعد على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة وهي علم يحتاج إلى فراغ من الوقت واطمئنان على العيش حتى يزدهر ، والعلوم العميقة تأتي في مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب في طور البداوة علما ولا فلسفة . ولما تحضروا في العصر العباسي طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالا طائلة في جلب الكتب والمترجمين . ويورد المستشرق سائتلاف في محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية في الاسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية في تلك الفترة . ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسيين للعلم وأهله .

ومن العائلات التي اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك في

القرن الثالث الهجرى وعلى الاخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر . وقد استخدموا من المترجمين حنين بن اسحاق وثابت بن قرة الحراني وعلى بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

ما نقل من الكتب :

نقل في هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . ففي الفلك نقل المجسطى لبطليموس وفي الطب كتب أبقراط وجالينوس وفي المنطق كتب أرسطو ، وكذلك كتبه في الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون في السياسة (١) .

واشتهر المترجمين في هذه المرحلة : حنين بن اسحاق وابنه وسحق بن حنين ، ويوحنا البطريق ، وقسطا بن لوقا البعلبيكي .

حنين بن اسحق:

هو أشهر المترجمين في هذه الفترة على الإطلاق ، وصاحب مدرسة في النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن اسحق ، واد عام ١٩٤ هـ من أب عربي نسطوري من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتلمذ على الخليل بن أحمد في تعلم اللغة العربية ، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية .

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة ، وكثيراً ما أخرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن .

حيث تعلم في الاسكندرية ، ثم عاد إلى البصرة واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه
ومن ثم ابتدا ظهوره في عالم الترجمة .

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكده يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للآمون
في بيت الحكمة ، وترجم للمعتمد والواثق والمتوكل وبنى شاكر .

يقول القفطى : « اختير للترجمة واؤتمن عليها ، وكان المتخير له المتوكل على
الله ، وجعل له كتابا نحاسا ير عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويتصفح
ما ترجموه . . . » وكان حنين دائب الترحال إلى البلاد التي اشتهرت بمراكرها
العلمية ومكاتبها ، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على
ترجمتها . وقد طوف في العراق والشام والاسكندرية . وسجل رحلاته ، وما
عثر عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجستراسر ، وتوفي حنين عام ٢٦٠
أو ٢٦٤ هـ ، وكان اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال
أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، نقل من بينها إلى العربية خمسين
كتاباً منها جوامع جالينوس في الطب ومجموعها ستة عشر كتاباً ، وهي في التشريح
والتشخيص والنبض . . الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلاً للمتعلمين واستخلصها
الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس .

وقد ترجم حنين أيضاً في المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم
الكتب التي نقلها المترجمون من قلبه مثل سرجيوس الراسيني ويعقوب
الرهاوي .

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق . ويذكر ابن أبي
اصبيحة جملة كتب ألفها حنين منها : « في الهواء والماء والمسكن » ، « تولد

الفروج ، ومقال في المد والجزر ، وآخر في تولد النار من الحجرين ،
وكتاب في أفعال الشمس والقمر ، وله كذلك كتاب في المنطق وآخر في نواذر
الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللاؤرسى في كتابه حياة
الفلاسفة .

وكان حنين ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويحميد وضع المصطلحات ويشرحها
وقد يستخدم اللفظ اليوناني إذا تعذر إيجاد اللفظ العربي المقابل له وكانت طريقته
هى طريقة السؤال والجواب وهى طريقة الاسكندرئين ، وكانت معظم ترجمته
من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم في
الغالب إلى اللغة العربية ، وقد عني ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج
أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق في مدرسة أبيه
للترجمة وتخرج معه فيها ابن أخته جيش بن الحسن المعروف بالأعسم (ليبوسة
اليد أو الكف) . وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى
عام ٢٩٨ هـ .

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضا يوحنا بن البطريق
الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة . وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب
الطبية والفلسفية .

ومنهم كذلك قسطنطين بن لوقا البعلبكي وكان طبيبيا وفيلسوفيا وهو من
نصارى الشام ، وقد رحل إلى بلاد الروم طلبا للعلم ثم وفد على بغداد
للترجمة وهو من القلائل الذين يجيدون النقل من اليونانية إلى العربية
رأسا ، وقد نقل كثيرا من كتب أفلاطون وأرسطو ، وتوفى عام ٢٢٠ هـ .
وقد شرح كثيرا من كتب أفلاطون وأرسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل

الإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس . وكان قسطاً في زمن المقتدر العباسي وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمي هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحراني من نصاري الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنوشاكر من حران ، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاكر ، واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب .

وثمة شخصية لها أثرها في الفكر الإسلامي الفلسفي ألا وهو عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، وقد ترجم كتاب « أثولوجيا أرسططاليس » وأصلحه الفيلسوف الكندي للمعتصم العباسي . والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندري ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين ، ونلاحظ صورة من ذلك في رسالة الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال في رسالة له جعفر الكيا « . . . على ما في أثولوجيا من المظن » .

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لأرسطو وهو كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادئ اللاهوت » لابروقلس الأفلاطوني المحدث المولود في القسطنطينية عام ٤١٠ م ، ونسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند إليه ابن سبعين في ردوده على الملك فردريك العقلي ،

ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف باسم « كتاب العال » وشرحه القديس توما على أنه لأرسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التي أشاعت الفهم في الفكر الفلسفي الإسلامي وعطلت انطلاقه الأصيل .

وعلى الجملة فقد ترجمت في هذا الدور كتب في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم ، فترجم فلک بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس .

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ إلى ٥٣٥٠ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس ، أو ابن يونان : وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الراضي سنة ٥٣٢٠ ، وهو نصراني نسطوري كانت نشأته الأولى في دير للرهبان وقد انتهت إليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى بن عدي ثم على أبي سليمان السجستاني ، وكلمة « منطقي » كانت تعني حينذاك الحكم أو الفيلسوف على الإطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشرحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كقالة اللام (١) .

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأسفل الأرسطي للدكتور أبو الملا عفيفي « مجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية » .

ومن تلاميذ مدرسته يحيى بن عدى بن ذكرى المنطقى وهو يعقوبى المذهب،
ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى (١)
وقد توفى سنة ٣٦٢ هـ وكان من تلامذة الفارابى أيضاً . وله مؤلفات بالعربية فى
المنطق والأخلاق بالاضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من
السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون .

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية
والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية ، مع العناية بتفسير هذه الكتب ليوحنا
النحوى وغيره من شراح أرسطو .

ويعد أبو سليمان السجستانى المنطقى المتوفى عام ٢٩١ هـ من تلاميذ
هذه المدرسة وهو محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى . وكان من أكبر علماء
بغداد فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما
يذكر التوحيدى فى المقابسات ، يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ،
وكان شعار المتناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر عن أفلاطون ،
وعرف عن مدرسة السجستانى أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظية نظرية ،
تغنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة
الأفلاطونية ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وهروبها إلى العالم العقلى .

ومن مترجمى هذه الفترة أيضاً أبو عثمان الدمشقى ، وكان من المجيدين

(١) راجع Perrier, Yahya Ibn Adi

فى النقل فى زمن وزير المعتضد على بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً ابو على عيسى بن اسحاق بن زرعة أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست ، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيلات لأنها كانت تنطوى على تمجيد لآلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذى نقل عن ديوجين اللائرسى ، وكذلك عن طريق فورفورىوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التى نسبت إلى فلاسفة اليونان فى العصر الهلنى المتأخر وفى مدرسة الاسكندرية بالذات .

ولم يعرف العرب شيئاً كثيراً عن الطبيعيين الاوائل او الايلين او الفيثاغوريين وقد ترجم السريان كتاباً لسب لانباز وقل باسم الميامر (أى المقالات) وكذلك نسبوا اليه كتاباً فى ما بعد الطبيعة . والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان أحاطوا شخصية أنباز قليس بهالة من القداسة وقالوا أنه ادعى النبوة ، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار ، ويذهب القفطى إلى أن أنباز وقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ،

ويعد الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الإمامة العالمية عند السهروردي الاشراقى) (١) .

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد أشار إليه القفطى . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادى ومذهب العرب الذرى يتخذ طابعاً روحياً ، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدوم الدهر ، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباز وقليس وديمقريطس وأشار إليهم الغزالي فى كتاب المنقذ قائلًا : « أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة » .

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد .

أما فيثاغورس : فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة وقيل أن أرشميدس تقلد عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل . ونقل إلى العرب أن لفثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة فى السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ، والآخر من متأخرى الأفلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المعروفة باسم الذهبيات هى وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الأفلاطونية المحدثة فى القرن الثانى الميلادى .

(١) أصول الفلسفة الانشائية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ للدؤلف .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام
والمسيحية . وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلسفة السابقين على
سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها .
وقد عرف العرب أيضاً مذهب السفسطائيين . ويذكر اليعقوبي أن
السفسطائية اسم تفسيره باليونانية « المغالطة » وبالعربية « التناقضية » .
يقولون (١) : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق
الأشياء ، ويؤمنون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . . بل كلها
أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ - أتباع بروتاغوراس : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء
جميعاً وقد سماهم العرب العندية .

٢ - أتباع جوجيلاس : وهم يرون استحالة العلم بأى شيء ، فالأشياء
تتغير ، وإدراك الإنسان للأشياء في آن يختلف عن إدراكه لها في آن آخر
وهؤلاء يسميهم العرب بالاعتادية .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس
أمبريقوس وسموهم جميعاً باللاادوية .

وقد تصدى سقراط لدعوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع
السم دفاعاً عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط
بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً .

(١) هكذا في نص اليعقوبي وربما كانت « لا » علم ولا معلوم .

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبي أصيبعة
إن سقراط لم يصف كتاباً ولا أملى على تلاميذه . . بل ألقى دروسه إلقاء .
ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا في السياسة وآخر في السيرة
الحميدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه إكسانوفان في
التذاكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته
ودفاعه عن عقيدته .

أما أفلاطون : الإلهي فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه
أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت
وجود الصانع وعالم المعاني ، وبرهن على خلود الروح ، وكان لذلك تأثيره
الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت
جوهرياً بمذهب أفلاطون .

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند اليه المتأخرون
منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الاسنى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية
سوى محاوره السفسطائي « سوفسطس » . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق
جوامع جالينوس التي ترجمها حنين بن اسحاق .

وقد عرف العرب من محاوراته الاولى ، احتجاج سقراط على أهل أثينا
ونجد نصوصاً منها في ابن أبي أصيبعة ، وكذلك « فاذن أو فيدون » ،

و «أقريطون» ، ويورد القفطى فقرات منها ، وعرفوا كذلك محاوره بروتاغوراس ونقل إليهم حنين كتاب «النواميس» ، وكتاب السياسة وفصولاً من الجمهورية أهمها رسالة في تربية الأحداث . أما كتاب «السياسة» ، فقد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تيمائوس أحدهما تيمائوس الروحاني والآخر تيمائوس الطبيعي . والاول منحول وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تيمائوس الطبيعي فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعي وكيف نظمه الصانع محتدياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفي العربى واضحاً كل الوضوح بحيث أن فريقاً من العرب — اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه في عرض أفكاره — رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية .

أما أرسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب ، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحتة كما كان إعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية .

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابي هو أول من تصدى لهذا العمل في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» . وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة ، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين . وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة .

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعات والنفسانيات والأخلاقيات والآلهيات كما تبنا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . وإستفاد الفارابي واخوان الصفا وابن سينا في تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولكن العرب اختلفوا في أمر المنطق فبعضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءا من القسم النظري من الفلسفة . أما الباقيون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو .

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطي وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هي : المقولات والمبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة ، نجد العرب يضيفون إليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة . وقد أطلقوا على الكتب الأربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية .

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة ، العرض العام) كليا آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا (الكلى) بالدراسة والبحث وتساملوا عما إذا كان له وجود عيني أم وجود ذهني فحسب ، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو .

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع ، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطي (راجع منطق السهروردي الاشرافي) .

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطي مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطي وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع في القياس وهما من وضع جالينوس ، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم في مبحث التمثيل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليه وبرعوا في مسأله واشتهر الكثيرون بالتجويد في الصناعة المنطقية .

أما طبيعيات أرسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة ، وسلموا بما ذهب إليه أرسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعي ما عدا الحقوقي الذي يجعله علماً قائماً بذاته . وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو .

وفي مجال الأخلاقيات : اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافاً إليها الأخلاق السكبري ولم تصلنا إلا ما يخصت منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكوبة بأخلاقيات أرسطو في كتابه « تهذيب الأخلاق » .

أما كتب أرسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منها كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية ، وكان الفارابي أكبر شخصية إسلامية تأثر بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون .

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو في ١٤ مقالة ، ونقلت اليهم منه ١١ مقالة فقط .

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الإسلام ، وللفارابي كتاب في

الابانة عن أغراض أرسطو في ، ما بعد الطبيعة ، وقد لخص ابن سينا كتب
أرسطو في الشفا والنجاة .

غير أنه لسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية
المحدثة مثل كتاب أثولوجيا وكتاب الايضاح في الخير المحض — وقد أشرنا
اليهما في موضع سابق — وقد كانت هذه الكتب المنحولة سبباً في بلبلة أفكار
فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت اليهم الكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب ملفقة
تعرض مذهب أفلوطين ، فتعثرُوا في فهم مذهب أرسطو ، وبذلوا محاولات
للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي
الحكيم) الأمر الذي عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق في اصالة مخرصة
من القيود والغموض والعقبات التي اعترضتهم بسبب هذه الكتب المنحولة التي
تعد في حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامي .

على أن ابن رشد قد استطاع أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقي رغم
تأثره برواسب المشائية الاسلامية التي تزعم خطأ إنسابها لأرسطو الحقيقي
بينما هي مزيج من الارسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر
إلى أفلاطون ولا سيما في الالهيات .

والمخلصه — (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الاجنبية اليهم ، فقد عملت
على اذكاء روح البحث والتأمل العقلي بينهم . فنشأت حركة فكرية جديدة
متعددة النواحي دعيتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم وكذلك

فى أنفسم ، وكان لهذه الحركة أثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الإسلامية وقد ظهرت من بواذر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة ، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا . وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة وهى أولى المدن الإسلامية التى ظهرت فيها بواذر التفكير الحر فى العالم الإسلامى ، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى وكذلك قدامة بن جعفر فى نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليونانى الذى عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى فى موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا فى حركة علم الكلام الإسلامى ثم فى الحركة الفلسفية الإسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفى الإسلامى .

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة .

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الإسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفى عند المسلمين .

الفصل الخامس

نشأة علم الكلام الإسلامى

الكلام فى اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ،
وواحد الكلام كلمة هى اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف
وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام فى القرآن وفُسرَت بِمعاني مختلفة ، فى سورة
الاعراف يقول الله عز وجل : « قال يا موسى انى اصطفتك على الناس برسالاتى
وبكلامى ، والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفى سورة الفتح يقول : « يريدون أن يسدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه ، .
والمراد هنا التوراة . وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول
الله عز وجل فى سورة التوبة : « وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره
حتى يسمع كلام الله ، .

ولفظ الكلام الوارد فى هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة
الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أى إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر
حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى إصطلاحياً فيما بعد ، وتفرّد بمنهج عقلى خاص
استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التى
تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطوق أو جدلى كلاماً ولا سيما تلك التى تعالج

المسائل الاعتقادية ، وقيل أنه العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم « الكلام » ، على مباحثه اشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهي » ، وهي مسائل الأصول .

وربما سمي « كلاما » ، لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره ، أو لأنه بقوة أداته كأنه صار « هو الكلام » دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام (١) . أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنسأ من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، ويشير الشهرستاني (٢) إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً قنياً في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل (٣) .

وقد بالغ المتكلمون في الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الكلام عما أثار عليهم نقمة الكثيرين في عصرهم : فيقول يحيى بن عدي مشيراً إلى طائفة المتكلمين : « اني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس ، فوَلهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام ، اعلمهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي والطبيب . والمحدث والصوفي . الخ » (٤) .

(١) الإيجي : شوارق الإلهام ص ٤ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٣٦ .

(٣) راجع أيضاً المواقف لمؤيد الدين الإيجي ص ١٦ ، والاعتصار للخطاط ص ٧٢

حيث يقول : « لتعلم أن الكلام لهم (أي للمعتزلة) دون سواهم » .

(٤) المقاسات التوحيدية .

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم ينضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة .

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد ، وذلك باستخدام الأدلة العقلية ، ويفترض المتكلم أصلاً سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم ، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعني أن ابن خلدون - وقد كان أشعرياً - يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

تعريف الفارابي :

ويعرف الفارابي علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الإنسان على لصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل (١) .

أما الأيجي :

فانه يعرف الكلام بأنه : علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه (٢) .

ويذهب التفنازي إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أي الكلام .
يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررّة

(١) الفارابي : احصاء العلوم .

(٢) الأيجي : المواقف .

وضعها الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدر في صدقها بل يؤمن بها لإيماننا كاملا ،
وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم
حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ الديلية ويدرس
ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فإنه يناقش المبادئ نفسها لإقامة الحجة
والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فمثلا
يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر
بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها
وامكانها أو عدم امكانها .

علم الكلام والفلسفة :

يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل
يدور حول أصول دين بعينه ، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه
العموم . ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض
صحتها أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتدلس الطرق التي تؤدي
إلى إثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من
قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما
منهجها عقليا صرفا .

فمثلا يسلم المتكلم بوجود الله ووجدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على
وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم
بأى شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على
وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا .

مناهج التكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم في تأييد موافقة عدة أساليب منها :

١ - طريقة البرهان الكلامي :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم يقول الغزالي (١) ، المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطروهم إلى تسليمها أما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها ، أى يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافيا لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات وإنما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية .

٢ - طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ - طريقة التفويض :

وهو ترك الأمر لله وإعتسا أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثقن بما يزعم لك الفسك من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه

(١) المنقذ من الضلال .

في ذلك ، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه راد بهم فيه الف كمر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، فإذا التوحيد هو المعجز عن ادراك الأسباب وكميئات تأثيرها وتقويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي ، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها ، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض ، (١) .

نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة - مثله في ذلك مثل أي دين آخر - لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه ، والآخرة والبعث .. الخ . وقد غلب على النص القرآني أسلوب التنزيه للألوهية وأسباب الكالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدماً أسلوب الحجاج العقلي (٢) لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا

(١) المقدمة لابن خلدون « فصل علم الكلام » وبدوا أن طريقة التفويض قد اختس بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأي يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل السكلاي توجد في القرآن ، وأن السلف ساروا في نفس الطريق .

الله لفسدتا ، وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى
البعث من الدهرية بقوله : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهذا نوع من
التدليل بالتمثيل ، وقال أيضا فى هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده ، وهذا
أسلوب تدليل عقلى .

ومن المعروف أن النبى (صلعم) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا
من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب
وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولكن
الايحى يرد على أصحاب هذا رأى مؤكداً أن الصحابة فى عهد الرسول كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص
القرآنى نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلى حول العقائد ، ويستطرد
الايحى فيشير إلى أن ما ذكر فى كتب علم الكلام إنما يعد قطرة فى بحر ما نطق به
الكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدوروا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون
فيما بعد . ولكن دعوى الايحى فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر
التاريخية أو الاسانيد المحققة التى استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين
بل كان من متأخرى كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التى لا شك
فيها أنه قد روى عن السلف فى روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند
ظاهر النصوص ولا يدخلون فى جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل
حول العقائد يؤدى إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه
المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الاخبار التى جاءت فى
الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف ، وسئل ربيعة الرأى فى قوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير

معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاع وعلينا التصديق ، . وفي رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا العدد : ، الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال في النار .

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسي ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب و فرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة — كما بينا — وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر في مسألة الإيمان وحقيقته ، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهي ذات طابع سياسي ، قد أفضت إلى خلاقات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلاقات في دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الإسلامية وتفرقها شيئا ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية في حركة هجوم مستمر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذي كان له أثره في تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلا عن تحويل الخلاقات السياسية إلى خلاقات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد في صورة « الكلام الإسلامي » .

فما هي حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التي كان لها دورها في نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل :

١ - الغزو الثقافي الأجنبي أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمناوية والمزدكية ، كما انتشرت

اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكاتتا من أملاك الزنطيين المسيحيين)
وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة يدجرها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى
مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين
إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية
وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ،
لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث
أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون
السكندري .

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمين
وأوريجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة
اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته
والنبوة والوحي وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر
التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة
ونساطرة وملكانيين .

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظرائفهم
وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية . اضطروا إلى التسلح
بالفلسفة والمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل
الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام . ويقال أن الفارابي هو الذي
أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ما كس ماير هوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين في رجال
نعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب
يزيد الأموي ، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة

السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندي الذي عاش في زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندي هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البهقي إلى هذا الرأي ، وتشكك الشهرزوري في نسبة الكندي إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندي كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلا : ربما كان هذا الكندي المسيحي شخصا آخر غير الكندي فيلسوف العرب الأول .

والحقيقة أن الكندي الفيلسوف كان مسلما فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة في زمن المهدي والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الامصار . وعلى أية حال فقد كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية ، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الاثر في ظهور علم الكلام الإسلامى وتطوره .

٢ - العامل الثانى :

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضع سابق .

٣ - العامل الثالث :

الآيات المتشابهات . وهى آيات قرآنية مشككة ، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الآخر. الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد فى القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشدنا

إلى التنزيه ، فمن الآيات ما يشير إلى أن الله عرشاً وأن له تعالى وجهاً . . الخ .
ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . . ليس كمثل شيء وهو السميع
البصير (١) . . وقوله أيضاً : . . سبحان ربك رب العزة عما يصفون (٢) . .

وقد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع
منها . ويقول القرآن الكريم : هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون
آمنّا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ، (٣) .

وأيضاً فقد أثارت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل
قوله تعالى : . . وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٤) . . وهذه آية صريحة في
الجبر ومثل : . . ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) .
وكذلك قوله تعالى : . . وهديناه النجدين (٦) . . ليمتحن أي الطريقين ، وهذه
الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل في نشأة علم الكلام ، ويرجع
البحث في ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله
من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومماثل التوحيد بصفة عامة ، يرجع هذا كله
إلى مدار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات .

.....

(١) آية ١١ ك - س الشورى ٤٢ (٤) آية ١٧ م - س الأنفال ٨

(٢) آية ١٨٠ ك - س الصافات ٣٧ (٥) آية ٧٩ م - س النساء ٤

(٣) آية ٧ م - س آل عمران ٣ (٦) آية ١٠ ك - س البلد ٩٠

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذري عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأى الاشاعرة) بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداما مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها . وقد كان من الضروري في نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني وقد فرغوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذري الجديد.

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجي والبعض الآخر داخلي ، ولهذا فإنه من خطئ الرأى أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة ، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « دى بوز » التوفيق حينما أرجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع فون كرمير في نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هي الجبر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسي الذى يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام ، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته في القدر عن نصرانى أسلم ثم تنصر ، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا العدد ، وكان من المستظلمين بمحضارة الإسلام في العصر الأموى . أما المستشرق هوورتى فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التقوا في البصرة بأقربان من السمنية ويؤيد البيرونى هذا الرأى ، ويقول الأبيجى : أن أدلة السمنية دائرة في علم الكلام .

أما ابن خلدون (١) فإنه يقطع في هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أي أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامي النشأة .

ولكننا نرجع القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآني فيكون المصدر الإسلامي هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسأله بعد أن القحم بالفلسفة في طوره الأخير .

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستبدل عليها بالبراهين العقلية ، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلهية ، والفعل الإلهي ، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللفظ ، والتولد والأحوال والكسب . . الخ .

يقول الجرجاني في شرحه على الإيجي معرفا علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام ، وما قضيا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات .

مذهب الجوهر الفرد :

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم في تفسير حدوث العالم وإرجاعه

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - ص ١٠٥٠ وما بعدها - الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان) .

أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحج زيتون وأدلة على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظام القاتل بالطفرة لكي يتحاشى الوقوع في متناقضات زيتون ، وربما كان النظام على جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي يتأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطى القاتل بقدم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التي كان يسلم بها المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي ، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلاً لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الحوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي .

الفصل السادس

أدوار علم الكلام ومواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والتشبيهة)

لقد اتضح لنا بما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمة جدول حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار في عصر بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الاول : عصر بني أمية .

الدور الثاني : العصر العباسي .

الدور الثالث : العصر المتأخر .

اولا - عصر بني أمية : (بواكير المواقف الكلامية)

في هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامي ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية . فانقسم المسلمون بصدد ما إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا وأنها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى قدرية يقولون بجبرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الاخرى معنى وتعليل ، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة ، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول : القدرية مجوس هذه

الأمة . . وعلى أية حال فإن موقفهم الكلامي ليس سوى امتداد لموقف القدرية
الأوائل كما سنرى .

وقد ظهر في خلال هذه الفترة أيضا موقف يتسم بطابع النظر الضيق
والسطحية العامة وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولكنه لقي معارضة شديدة
من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية . وكذلك فقد كان موقف
ابن كلاب الكلامي ارهاصا مبكرا لموقف الاشاعرة الوسط على ماسياتي
ذكره .

١ - الجبرية :

كان الجهم بن صفوان أول من قال بالجبر ، أظهر مقالته بترمذ ، وجادل
فيها مقاتل بن سليمان ، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه) ، وقد رد
جهم على دعاوى السمنية الحسين ، والالسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة
له ولا اختيار ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن
سكنت ، وإن الله هو الذي قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية ، نفى الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى
بمخلوقاته ، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده ، إذ لا يصح وصف المخلوقات
بهما ، ومن هم فهي مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلما
أو أن يكون مرثيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين .

يقول البغدادي (١) : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار
والاضطرار إلى الأعمال ، وانكر الاستطاعات كلها ، وزعم أن الجنة والنار

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م ١٢٨ .

تبيدان وتغنيان وزعم أيضا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط . وأن الكفر هو الجهل به وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به . وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحى أو عالم مرید . . وقال يحدث كلام الله تعالى كما قالته القدريّة . . وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته ، وأكفرته القدريّة في قوله : « بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيره . » .

وقد أشار البغدادى إلى مقتل الجهم في مرو على يد مسلم بن أحوز المازنى في آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الامويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسى ، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الامويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الاتيان ببعض المعاصى التى كان الامويون يقتربونها .

وتمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذى أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان في السكوفة ، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادى منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة في « سرح العيون » أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سحمان عن طالوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش في عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى أية حال فإن رد مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلامي مسلك يحيط به الشك ، ذلك أن إرجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة - هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء والاستحقاق . وسيكون على الأشاعرة في وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الإنسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة . والامر الثاني أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي ، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر. وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان في اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيهاً بخلقه وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة بما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل ، أيقل أن جهم اتصل بأصحاب وأصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ - مذهب القسرية : هم أصحاب القول بالاختيار أي القائلين بحرية الإرادة ، قالوا إنهم في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني ويذكر عنه الذهبي (١) أن معبد تابعي صدوق : لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر وقد خرج مع الأشعث على بني أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة . أما ابن نباتة فيقول : أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقي ، وينص المقرئ (٢) على اسم هذا

(١) ميزان الاعتدال .

(٢) الخطط .

الشخص - فيقول انه أبو يونس سندويه الاسوارى.

وعلى أية حال فان جمهرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختيال إلى أصل مسيحي ، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أى منهما برأى مطلق حاسم . يقول الله عز وجل : وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ، وهذا تأييد لمقالة الجبر ، وفي آية أخرى : إنا هديناك السبيل إما شاكرًا وإما كفرًا ، وهي تعنى ان الإنسان مختار له حرية الفعل . ولعلنا الخطأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها في مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية ، فنحن نجعل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوي عليه من عجائب الصنع التي قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجعلها . فالعمل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابهة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الإنسانية في مجتمعاتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط ، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فنقتنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الإرادة وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ! فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني . ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية . فآيات الجبر إنما تصف

الله بالقدره المطلقة والاحاطة بكل شيء وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتقرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقنين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية أخرى ، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح في غير فريش . فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها ، وانما تثبت باجماع الأمة ، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه اشجبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وهو يسمى هذه بالمعرفة الثانية ، لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهمجه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ - المشبهة : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفنا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ، ودحضنا مقالاتهم فإ حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق (١) « اعلوا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان . صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره .. رصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره .. والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه في الظاهر - على حد قول البغدادي - وفريق آخر عدم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

أما الفريق الأول : فمنهم السبابة الذين سموا عليا إلها وشبهوه بذات الإله ، والبيانية أتباع بيان بن سحمان الذي زعم أن معبوده انسان من نور على صورة

(١) البغدادي ص ١٣٨ - راجع مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ .

الانسان في أعضائه وأنه يعنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك المغيرة أتباع المغيرة ابن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . . . ، الخ وحكم هؤلاء جميعا في نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما الفريق الثاني : من المشبهة الداخلين في زمرة المسلمين ، فمنهم الهشامية المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى الذي شبه معبوده بالانسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل هريض عميق وذو ظم ولون ورائحة ، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسيكة الفضة كاللؤلؤة المستديرة ، وتبعه في هذا رأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى في البدء والتاريخ . . . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وأنه سبعة أشبار .

وثبت هشامية أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة .

ومنهم اليونسية والجواربية المنسوبة الى داود الجواربي الذي أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي ، وقد وصف الجواربي معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادى الخابطية أتباع أحمد بن خابط في جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثاني وهو شبيه بالله ، وأنه هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضا .

وأخيراً نجد الكرامية التي مشأت في خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده ، وأنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه ، فهو عمامس لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام

معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من إطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين إطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب الفرق بين الفرق ، من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرهم في المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن إرادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب في الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف امظاهرية والحنابلة والمتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية ، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.

الفصل السابع

أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

(المعتزلة)

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أنه المشكلات الرئيسية في علم الكلام ، قد بكرت في الظهور في محيط التفكير الاضلاحي قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفصل يعزى إلى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح كما نجدها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم . فعلى رأى الانسفرائيني (١) هم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول ، وأقاموا بنيانها نظريا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها .

وكذلك يشير الملطى (٢) إلى نفس هذا المعنى فيقول : « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على من خالفهم ، وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل - والمنصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه ، وعليه

(١) التبصير في الدين ... ص ٥٣ .

(٢) التنبية .. ص ٤٠ (ولو أن الملطى يخلط بين المعتزلة والزيدية وينسب الأصول

اسمها إلى علي بن أبي طالب) .

يتولون ، وبه يتعادون ، وإنما اختلفوا في الفروع .

والأصول التي هم عليها خمسة وهي : العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يميزون ويطالبون . أي أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم في هذه المسائل يتفق مع أصول أهل الصلاة من أهل السنة والجماعة ، كما يقول الملطي . وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم في الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى ، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله . أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة . والتي سبقت الإشارة إليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلي ، في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي

الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة في محملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية .. الخ .

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه الحركة - وأن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية في طور النشأة نتيجة لعامل الانتشار الثقافي في منطقة ظهورها التي كانت تملج بالوان شتى من العقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التي تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات في التكيف الشرعي لمركبي الكبيرة وفي حرية الإرادة ، وفي الصفات الإلهية ، وكذلك في إمكان رؤية الله في الآخرة .. الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثاني الهجري أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقرئ .

غير أن الشيعة ولا سيما زيود اليمن - وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجري - يرجعون أصول المعتزلة إلى أبي هاشم عبد الله بن

محمد بن الحنفية - كما يدكر الشهرستاني - ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأي آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠ هـ فقد أوصل المعتزلة إلى علي بن أبي طالب والد محمد بن الحنفية ثم إلى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية ، فهي فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخي الفرق فانها لا تكاد تلبث أمام النقد التلويحي إذ من المعروف أن النبي ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد ، فكيف إذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى في الاسلام إلى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال إلى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى إلى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الاسلام في دائرة إنناجهم العقلي مع ما في هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا في هذا التراث الثقافي العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التلويحية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضي بنا إلى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الأصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال إلى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية . ومنها ما هو خاص مباشر كشكلة مرتكبي الكبيرة ووضع الشرع وقد كانت هذه المشكلة - في الغالب الأعم - السبب المباشر لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجدل طويل بين المسلمين ، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين ، وراحوا يكفرون بعضهم بعضا ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصي ، أى الكبائر فتطلبوا إلى معرفة حكم الشرع فى هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين : وأولها الكبيرة العالقة ، أى الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد فى النار .

أما النوع الثانى من الكبائر فهى تسعة : وهى قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات (١) .

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لىـان حكم الشرع فى مرتكبها ، وقد تركزت المناقشة حول كبيرى القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الاولى معروف ، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذى يحارب من أجل نصرة الحق ، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه الى المجتمع الاسلامى بعد أن ولغ القادة والزعماء فى حياة من الترف واللهو فى العصر الاموى .

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحـددوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضع سابق - وكان على المتجدادين أيضا أن يحددوا حقيقة الايمان فهل هو أمر قلبى فقط أم أنه شعير قلبى وعمل بالجوارح ؟

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة « منافق » ، ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه « مؤمن » ، وامتنعت عن الخوض في القصاص ، أما الخوارج فقد كفرت به وخلدته في النار لأن الإيمان عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت إنه « فاسق » ، ومخلد في النار وهو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستاني النص التالى وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكب الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعى والتاريخى لمذهب الاعتزال ، يقول : « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، فالكبرية عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبرية عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا في ذلك ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في « منزلة بين المنزلتين » ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « فسمى هو واصعباه معتزلة » ، وانضم الى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التى نشأت عنها - فيما بعد - فرق وطوائف تمثلت في ثلاث طبقات ومنها : الواصلية والهديلية والنظامية والجاحظية والجبائية .. الخ . .

أصل التسمية :

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على إرجاع تسمية المعتزلة إلى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر أن التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضريير الذي خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظناً منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جليلة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها (١) . ويذكر المصطفى (٢) وكذلك المسعودي (٣) أنهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعني القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ويرى جولد زيهر (٤) أنهم سموا بهذا الاسم لأن شيوئهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد .

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدي (٥) أنهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثنة استناداً إلى الآية «واجرهم مجراً جميلاً» (٦) . وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط في الخير » .

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٠٩ .

(٢) التنبيه ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨ .

(٥) النية والأمل ص ٢ .

(٦) آية ١٠ م - س الزمل ٢٣ .

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العدلية والموحدة على رأى المقدسى والشهرستانى ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية . وسماوا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق . وسماهم أهل السنة باسم القدريّة ، وسماوا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهنم بن صفوان ، وبمخانيث الخوارج (١) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكبى الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لتفهم للأصناف الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، وبالتنوية والمجوسية (٢) لقولهم بأن الخير من الله والشر من المعبود وأن الله يخلق الخير والشیطان يخلق الشر .

ويورد المقرئى (٣) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المقنية : لقولهم بقاء الخلدین ، الجنة والنار ، (٤).

الواقفية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن .

اللفظية : لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة .

الملتزمة . لقولهم بأن الله تعالى فى كل مكان.

القبرية : لانكارهم عذاب القبر .

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة فى الغالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخى عن مدرسة الحسن البصرى ، هذا الانفصال الذى يحمل أيضاً معنى الهيمنة السياسى بين الفريقين المتنازعين

(١) سروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

(٢) الابانة للأعمرى ص ٧٣ .

(٣) المخطوط ج ٤ ص ١٦٩ .

(٤) فيما يخص بطلان نسبة هذا الرأى الى جمهور شيوخ المعتزلة ، راجع : شرح الأصول الخمسة من ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

أى أهل السنة والخوارج ، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثانى للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل. ولبحثهم فى مسألة القدر .

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تقبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثانى ، ولم تكن قد تشعبت مباحثها فى هذه المرحلة بعد .

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة — التى تعتبر مبادئ عامة لحركة الاعتزال — توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة .

التوحيد (١) :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة واليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلة بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله) .

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية ، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك ، ولهذا سمو بالمعطلة ، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا يقدر زائدة على الذات ، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات اللسان ، ولهذا أولوا

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة للقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد — تحقيق الدكتور عبد الحكيم عثمان — التوحيد ص ١٤٩ - ٢٩٨ .

جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن . وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .
يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثل شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأن متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لاتراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غير ، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما ألتأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأعجب

عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام . . . (١) .

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن تتخطى مستوى الإدراك أو التصور الانساني الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفروضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميهِ ، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطن مرامي الوحي ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً ، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه ، ليس كمثل شيء ، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية . . إلح ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن يد الله فوق أيديهم ، (٢) أو ، وهو القاهر فوق عباده ، (٣) أو الرحمن على العرش استوى ، (٤) إنما تفسر على أنه تعالى المسيطر

ز : مقالات الاسلاميين ص ١٤٥ طبعة ريش ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة ، ص ١٩٥٠

(شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره) .

(٢) آية ١٠ م — س الفتح ٤٨ .

(٣) آية ١٨ ك — س الأنعام ٦ .

(٤) آية ٥ ك — س طه ٢٠ .

ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لاعلى الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها ، وتتنفي معها كل آثار الجهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم ، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشير بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالابصار لأن المرئي لابد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق به شيء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الأبصار . وقد جاء في الذكر الحكيم : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، (١) وإنما تتم رؤيته تعالى بالقلب لا بالبصر (٢) .

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة : أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات إيجابية لفظاً ومعنى هي : الإرادة والقدرة والعلم ، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد . وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب يحتاج إلى غيره والله تعالى منزّه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد ، فالله حي عالم قادر بذاته لا يعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته ، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذا هو حال الأجسام ، والله منزّه عن الجسمية ،

(١) آية ١٠٣ ك - س الأنعام ٦ .

(٢) نهاية الأقدام لشرستانى ص ٢١٥ .

ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء في الذات الإلهية أى لتعددت الآلهة . وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى إقناء الخالدين وفعل الصلاح والأصلح لعباده .

فن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجد من عدم ، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا في هذه المسائل إلى إثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لا تفعل القدرة الإلهية في الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الإنسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التي أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو إقناء الخالدين . . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لا يقنعان إلا من جسم ذى آفة ، والله منزّه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على إقناء الجنة والنار ، مادام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجري وفق قوانين معقولة لا يمكن له أن يغفلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تفرع مشكلة الكلام الإلهي ، وسيكون لها دوى كبير في الدور الثاني من أدوار علم الكلام .

٢ - العدل (١) :

المعتزلة هم أهل العدل والترحيد ، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهي ، واسكن الفضل يعزى إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ... ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق ، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد ينسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، ويفقلون أمراً هاماً طالما أوقعهم في تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانساني من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلي الانساني ويتصورون أن تمت حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهي ، فكيف يمكن للعقل الانساني بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهي وأفضيته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الانسانية المحدودة ١٩

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي . فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى ، وما ربك بظلام للعبيد (١) ، وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، (٢) .

وقد رتبوا مباحثهم في « العدل » في جملة قضايها منها : أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقهم ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمربه ، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً ، ومن تمت إرادة الإنسان حرة ، وهو خالق أفعاله ، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل) .

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا الحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينتفع به الآخرون ، وتقديس الله عن أن ينتفع

(١) آية ٤٦ ك - س فصلت ٤١

(٢) آية ١١٨ ك - س النحل ١٦ .

من خلقه ، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره ، فكل مايجرى في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته (١) .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول : **بالصلاح والاصلاح وبالحسن والقبح** العقليين . فلما كان الله يقصد دائما إلى نفع العباد ، فلماذا هو لايقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يحب عليه - في نظر جمهور المعتزلة - فعل الاصلاح لهم .

وقد رد المعتزلة على المعارضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم : أننا لا ندعي الاحاطة بأغراض الله (٢) ، ولكن الذي تؤكد أنه يريد الخير خير ، وأن يريد الشر شرير فيسكون الفاعل موصوفا بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريدا للشرور والمعاصي ، بل هو يريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والمعصيان والكفر أن يكون ، أما المباحات فلا يريد لها ولا يكرها يقول تعالى : وما الله يريد ظلما للعباد ، (٣) .

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضا مشكلة السانية - أشرنا إليها فيما سبق - وهي تتعلق بخلق الأفعال أو مشكلة الجبر والاختيار ، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتسكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الإرادة إنما يجب المسؤولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .

(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .

(٣) آية ٣١ ك - س غافر ٤٠ .

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان ، وقد جاء في الذكر الحكيم : اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ، (١) و كل نفس بما كسبت رهينة ، (٢) و إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، (٣) و من يعمل سوءا يجز به ، (٤) . وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحشهم عن العدل الإلهى إلى أن الله عادل ، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المستول عنها ، ولا يكون لله دخل في إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ويختارون لها ، وليس لله تعالى في أفعال العباد المسكنسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفى (٥) .

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فانها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ (٦) .

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنسانى يبرر التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل ، وينفى الظلم عن الله .

ولما كان ثمت آيات يشمر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد في هذا الشأن من الختم والطبع ، مثل قوله تعالى : و ختم الله على قلوبهم ، (٧) و بل طبع الله عليها بكفرهم ، (٨) .

وسيكورن على ابن رشد (٩) أن يجد حلا لهذه المشكلة قد يراه البعض

(١) آية ١٧٠ ك - س غافر ٤٠ .

(٢) آية ٣٨ ك - س المدثر ٧٤ .

(٣) آية ١١ م - س الرعد ١٣ .

(٤) آية ١٢٣ م - س النساء ٤ .

(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٦) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٧) و ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، آية ٧ م - س البقرة ٢٠ .

(٨) آية ١٥٥ م - س النساء ٤ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر ، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها في نطاق فعلها المحدود قلنا أن الإنسان مختار .

وبما يتصل بمسألة العدل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة القيم ، وهو موضوع الحسن والقبح ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان ، فليس الكذب والشر والسرقه والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يوصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لأمثبت لها ، والعقل مدرك لها لا منشئ ، والقول بغير ذلك غير سليم ، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتمكون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولولا ذلك لما استقام للرسول أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتكشف لهم حقائق الدين والآلوهية ، وأخيرا فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحالة أعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص .

٣ - المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا .

وقد أشرنا - في موضع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة قاسق وهو في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الإيمان ، وكلما ازداد

الانسان خيرا ، ازداد إيمانا وكلما عصى نقص إيمانه (١) .

٤ — الوعد والوعيد :

العدالة الإلهية تقتضى إثابة المطيع ومعاينة العاصي إن لم يتب ، وهذا في نظرهم أمر محتوم ، يجب ، (٢) على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعارضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقا لقوله تعالى : « أن الله لا يغفر إن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٣) .

٥ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقا للأية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٤) ،

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقاب ثم يدرج إلى استخدام اللسان أولا ثم استعمال اليد ثانياً أى استخدام الآخرة . وقد طبقوا هذا المبدأ لإبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية ، ولكن فريقاً منهم لم يتشدد في تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيهه بخلقه ونسبة الجور إليه تعالى أو تكذيبه في خير .

(٢) أن استعمال المعتزلة لمثل هذا الأسلوب المنفر في الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم نائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمر الإلهية .

(٣) آية ١١٦ م — س النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م — س آل عمران ٣ .

فى غمار حلبة الصراع السيامى . وقالوا : لا يصالح له إلا من علم المعروف ونهى
عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامة وكيف يباشره .

• • •

وقد قالت المعتزلة جميعا بهذه الأصول ، وأضيفت إليها فيما بعد تفريعات
أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع
الحكمة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للإنسان فحسب بل للحيوان
أيضا ، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى
لا يتجزأ .

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا في شرحها ، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص في تفسير هذه المسائل وفهمها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا في تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها ، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها في نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال في جملته ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة في موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامي عامة ، وذلك لكي نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مبالغة بما يسمح للقارئ بأن يحيط جملة بالاختلافات والفرق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الاسلام .

أولاً — الطبقة الأولى : ومنها واصل بن عطاء وعمر بن عبيد ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، وكان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الإيمان والتكليف الشرعي لمرتكب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفي الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها في العالم الاسلامي : مشرقه ومغربيه كما يشير الشهرستاني الذي يحمل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي : نفى الصفات الإلهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيرا القول بتخطئة أحد الفريقين في الجبل وصفين ، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

ثانيا - الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة بابى الهزيل العلاف (١٣٥ / ٢٢٦ هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات (١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء ، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدو من أقوال أبي الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التي كانت قد أخذت في الانتشار على عهده .

وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد نجملها فيما يلي :

١ - الصفات الإلهية : ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كعاني قائمة بذاته بل هي ذاته وهي قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأي تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

فالله عند أبي الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدرته وقدرته ذاته حتى بحياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلهية اذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات احوال للذات .

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤ .

٢ - **الارادة والخلق** : أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون الباري تعالى مريدا بها ، وارادة الله غير المراد ، فارادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقته للشيء غير الشيء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا في محل .

٣ - **الاعراض** : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والاعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فأنها ترى ولا تلمس . ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى الذات والآلام ، وتبقى أيضا الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة (١) ، وما يبقى من الأعراض فإنه يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل . ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والآلم ، أما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

٤ - **الجوهر الفرد** : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الأجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا اقتراق . ويحتمل الجوهر الفرد من الأعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفي مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ - **الكلام** : كلام الله بعضه لا في محل مثل قوله ، كن ، وبعضه الآخر في محل : كالامر والنهي والخبر والاستخبار ، فامر التكوين غير

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ — ٣٧٨ .

أمر التكليف ، وكان المعتزلة لا يفرقون في كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا
أن جميع كلام الله في محل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - في محل .

٦ - القدر : العلاف قدرى في الدنيا جبرى في الآخرة ، ففي الدنيا يكون
الإنسان حراً لإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للشواب والعقاب الأخرى
معنى ، أما في الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها ، ومن ثم فحركاتهم
ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكافين فيها .

٧ - انقطاع حركات أهل الخلد : تنقطع حركات أهل الخلد ويصيرون
إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع الذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا
أنها تكون في حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى
اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم
فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتقطع حركات أهل الخلد (١) . وقد أشرنا
إلى إثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لا تبقى . أما السكون (سكون
الميت) وكذا الذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى
القول بفناء حركات أهل الخلد وبقاء لذاتهم وآلامهم في حالة سكون دائم .

٨ - معرفة الله : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ،
ويعاقب العبد إذا أخطأ في ذلك .

٩ - الحسن والقبح : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود

(١) وكذلك تنتهى قدورات الله في نظره ويكون لها حد ونهاية .

الشرع ، أى أنه الحسن والقبح لا يتخلقان بالمدرَك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذى يخلان فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشيء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلًا على القيمة فى طبيعته .

١٠ - الأجمال والأرزاق : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان اقتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثانى ما حكم الله به للعباد فهو حلال ، وما حرّمه فهو حرام ، والاول رزق والثانى ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للذيل فى الاستطاعة وفى الحجّة على من غاب وكيف أنها لا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

١١ - إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ

هو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام صاحب فرقة النظامية ، ويعمد ثانى زعماء المعتزلة بعد واصل ، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخطب كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته : محمد بن شبيب وأبو شمر وموسى بن عمران والفضل الحداثى وأحمد بن خابط وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وعمر بن بحر الجاحظ .

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١ - قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنّه ذهب إلى أنّ الله لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله ، ولكنّه لا يفعله لأنه قبيح ، فذهب النظام إلى أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلاً ، ففى تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفصال الله فى الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان فى عبه وتصوره ، ما هو أحسن وأكل بما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً ، لفعل ، أى أن الله تعالى يفعل الأصلح لعباده .

٢ - الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه أمر بها ونهاه عنها .

٣ - أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو فى كتاب الطبيعة .

٤ - سلم النظام مع المعتزلة بأن الإنسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابه للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخل المائىة فى الورد ، والدهنية فى السمس ، والسمنية فى اللبن . وذهب إلى أن الروح هى التى لها قوة وإستطاعة ، وحياة ومشية ، وهى مستطاعة بنفسها وإستطاعتها قبل الفعل .

٥ — نفى النظام الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الاتقسام إلى ما لا نهاية ، ومكان عبور اللامتاهى بالطفرة (١) .

٦ — قوله « بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليفة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخلقته خلقة ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً ، .

٧ — يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة ، وقد وافق النظام هشام بن الحكم في قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو إذن قارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وقارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام ، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ — ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو ظهور عن كيون كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام ، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ، وفى الوعد والوعيد . وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف (٢) .

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خباط والفضل الحيدى وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خباط بأن مرتكب الكبيرة يباحق

(١) راجع لمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ حبيب زينون الايل .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٠ - ٧١ الطبعة القديمة

التناسخ بروحه فتحل في أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء في النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا — ووافقه الفضل في ذلك — بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ : (عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ) وكان في أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم ، وكتب في الأدب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ باثبات الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الإرادة ويجعلها نحواً من أنحاء العلم ومن ثم فهي عرض من أعراض العلم ، فالفعل الإرادى إذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون إلى طبيعة النار ، وأن النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها . وهو ينفي الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم في نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج إلى النبي محمد (صلعم) وأن الباري تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية إليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يحور ولا يريد المعاصي .

ويقول الجاحظ كذلك بقدوم المادة ، أما الأعراض فهي مخلوقة وعرضة

للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين .

بشر بن المعتز المتوفى حوالى سنة ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للإسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على بحمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد ، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها :

١ - **الارادة الالهية** : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله ، وهى إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات ، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عبادته ، ومن حيث كونها صفة فعل : فإن أراد بها فعل نفسه فى حال احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشئ . لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عبادته فهو الأمر بها .

٢ - **اللطف الالهى** : كان النظام قد أحدث **مقالة الصلاح والاصلاح** ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من تصلاح والخير ، واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عبادته أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فانه يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما اعطاه . ولكن بشر بن المعتز رفض القول بالاصلاح وكفر القائلين به وقال **باللطف** بدلا من **الاصلاح** . فالله عند اللطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها إيماننا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك اللطاف ، وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية **الاصلاح** ، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن البعد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة

والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال وإذا كان مختاراً في فعله فيستغنى عن الخاطرين ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وإنما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام في الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الإصلاح على القائلين باللفظ واتهموهم بأنهم مجورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه اللطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً ؟ وقد أفحم القائلون بالإصلاح ، كل من قال باللفظ ويقال إن الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ - الانسان : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبي الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظم بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمراً له طبيعة شبه جسمية لطيفة .

٤ - الجسم والحركة : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يحتمل الاعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها ، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذي يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها . وأما الحركة فهي تحصل في الجسم وليس في المكان الأول الذي بدأت منه الحركة أو في المكان الثاني الذي انتهت فيه الحركة ، فاجسم متحرك — بالحركة — من المكان الأول الى المكان الثاني ، وهو في المكانين ساكن غير متحرك .

٥ - عذاب النار : يرى بشر أن الله قادر على تذيب الطفل ولكنه

لا يفعل ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعاً ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية
الارادة .

٦ - التولد : الفعل المتولد - كما يعرفه الاسكافي - هو كل فعل يتبع
وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له ، وكل فعل لا يتنبأ إلا بقصد
ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم و ارادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل
في حد المباشر .

فللإنسان اذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والاولى تتم
بقدره منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها في خلق أفعاله ، اذ لهذه القدرة
صلاحية الخلق والايجاد . ويستند المعتزلة في قولهم باستطاعة الإنسان وحرية
فعله الى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارسال الرسل
ونفي الظلم عن الله .

ويرجع السبب في بحشم في الافعال المتولدة الى أنهم ينطلقون من قاعدة
عريضة وهي التسليم بحرية الإنسان وبمستوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها
الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الإنسان بصدد أفعال
لم تصدر عنه ارادياً بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكي يستبين
استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء ، وقد جعلوا القصد الى الفعل معياراً يقيسون به
مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان
اختياراً يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فاذا أطلقت
سبباً فأعصاب شخصاً خطأ فهل تعد مسئولاً عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك
السهم فعل ارادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ،

وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولدا عن إطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية .

فالفعل المتولد الخئ - عند المعتزلة - يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشرف فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله .

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصي وهم بذلك يرفضون مبدأ ، الغاية تبرر الوسيلة ، .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندي الملاحظ في اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموقى يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحى يقع منه السبب وهو حى ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والوقية .. يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامة وممصر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات الاولى فهي من فعل الله أو الطبيعة ، أو هي أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهي كلها من فعل الانسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ، فكأنه يقول انه يحدث في غير حيزه فهو من فعل الله بإيجاب الحلقة ، لئى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا زلزاله في الهواء ، أنه ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة (١) .

معمر بن عباد السلمي (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم القسرية ، درجة ، في تدقيق القول بنفى الصفات ، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ - الأجسام والأعراض : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام وأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إما طبعاً وإما اختياراً فعندما تحدث النار الاحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بلطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان .

ويرى النظام أن كل ما يحدث في حيز الانسان فهو من فعله ، أى أن للعرض يحدث العرض وينفيه . فعلى أى صورة يكون إذن تدخل الله لاجداث الاجسام ما دامت ستكون هي الأخرى أعراضاً والأعراض اختراعات للانسان؟ وسيتمى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والأعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفي الفعل الإلهي ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهي ، فأننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه فعل وهو الكلام ، فان كان الكلام جسماً فقد أ بطل قوله : انه

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ - ص ٤٠٤ .

أحدثه في محل ، فان الجسم لا يقوم بالجسم ، فاذا لم يقل معمر بصفات الصفات الازلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهب إلى البطلان .

٢- المعاني : الاعراض - حسب قوله معمر - تنهاى في كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدي إلى التسلسل ، ولهذا سمي هو وأصحابه بأصحاب المعاني .

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغير والمائلة ، كل هذا انما يتم بمعنى .

٣- الانسان : يرى معمر أن فعل الانسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى أوجوه غير البدن وهو - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة في القول بالمفارقة .

٤- الله وصفاته : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الإلهى ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته ، فتكون تمت ذات عالمه وذات معلومة أى ذاتان بما يقتضى على وحدة الذات الإلهية ، وإذا اتجه علم الله إلى أمر خارج عن ذاته ، فيكون اذن مفتقرا إلى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكون الله كاملا ، إذ يكون مفتقرا إلى شيء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه

تعالى عالم بالمعنى الإيجابي فلم أى لا تكون صفات الله كصفات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للإنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهي الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق إلى مذهب وحيثية الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسياً في مدارس علم الكلام الاسلامي .

ثمارة ابن اشرس النعمري (المتوفى عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمارة ، ومن جملة آراء ثمارة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهي تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضاً بتحسين العقل وتقييده وإن لا فعل للإنسان سوى الإرادة .

ويعتقد ثمارة أن العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقاً لقانون طبيعي حتى أنه ليبر عن قوة خفية في الله ، ولا يرجع إلى فعل من أفعال الإرادة ، أما الكون - فهو في نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فإن ثمارة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

ثالثاً - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة في مرحلة اضطلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها إلى مدرستين :

- ١ - مدرسة البصرة : وقد عنيبت أساساً بمسألة الصفات الإلهية .
- ٢ - مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشيء الموجود .
- ١ - وقد تمثل الخلاف في البصرة بين الجبائي المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه

أبي هاشم المتوفى عام ٢٣١ هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هي أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبار فقد رد عليه قائلا : أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة ، وكذلك فهي ليست كيفيات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هي متحدة بالذات إنحاداً لا ينقسم .

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء . فقالوا أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوي لا يعنى ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وبهذه الاضافة يصير جوهرأ موجوداً وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود . ومن ثم فإن معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشيء التي يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة في بغداد القاضي عبد الجبار ، وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه شرح الأصول الخمسة ، مجمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالإضافة إلى كتاب المغنى الذى يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضي عبد الجبار أصل الاعتزال إلى علي بن أب طالب فابنه محمد بن الحنفية فابن هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أحمد وأصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال ، وقد اتضح لنا - فى موضع سابق - ضعف هذا رأى .

وقد قدم القاضي التوحيد على سائر الأصول واعتمد على أصلين فقط هما التوحيد والمعاد رادحاً فيهما سائر الأصول . هذا ويحتاج موقفه

الى دراسات تفصيلية مستوعبة (١).

ويعد القاضي عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتأخرة في حركة الاعتزال ، وقد انقضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى في غضون القرن الخامس الهجرى ، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث اتجاهات :

١ - اتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين .

٢ - اتجاه إلى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية.

٣ - ثم اتجاه ثالث إلى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالإنتهاء إلى الحركة الأشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .
وسنعرض فيما يلى بالتفصيل لآراء الجبائى لى نعطي صورة لموقف أحد كبار ممثلي الطبقة الأخيرة من طبقت المعتزلة .

أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه أبو هاشم فى آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد انفرد عن أصحابه بجملة آراء منها :

١ - الجواهر والاعراض :

يثبت الجبائى الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو فى حال

(١) توفى الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضي عبد الجبار ومذهبه ،

ونحن بحاجة الى دراسات كثيرة أخرى تلقى الضوء على حقيقة موقفه الكلامى .

انفراده يجوز عليه مايجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة
ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجوهر جوهر
بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد . وحينما يوجد يكون
حاملاً للأعراض ، والجواهر كلها من جنس واحد.

أما الأعراض فنما ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى
كالصوت والالام والارادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو
سكون الجناد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه . وقال الجبائى
انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز إعادة
بعض الأعراض ، وإذا أراد الله أن يفتى العالم خاق عرضاً لا فى محل افنى به جميع
الاجسام والجواهر ، وقد حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا فى محل ، فيكون إثباته
لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها .

٢ - الصفات الأزلية : يقول الجبائى : أن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، ولم يقل :
لم يزل سامعاً مبصراً ، فالله تعالى كان فى الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند
وجود المسموع ، وكان فى الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى .
والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ،
لكى يمكن وصف الله ازلاً بأنه سامع مبصر ، وإنما يقال له سميع بصير بدون
التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء النوم ولا يقال انه
سامع مبصر .

٣ - أسماء الله : قال الجبائى أن أسماء الله جارية على القياس لا على
التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله ، وهذا يؤدى إلى
تسمية الله بأسماء غير لائقة ، فالله يقول : « سخر الله بهم » فهل يسمى الله
« ساخرآ » قياساً على رأى الجبائى ؟ ولهذا أصر البغدادى على القول بأن

أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القياس كما يقول الجبائي (١) .

٤- الكلام الالهي : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأي فهو يقول : « أن الله متكلم بكلام يخلقه لا في محل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث في نفس قارئ القرآن كلاماً أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة » .

ويحمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على ابنه في عبارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه في القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته حي بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالماً لا يقتضي وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسمونها حالاً . فالأحوال عند أبي هاشم هي الصفات عند الجبائي ، وهي تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتي القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن تمت إتصالاً بينهما . ويرى الجبائي أن القول بالأحوال يفضي إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتى الأحوال كأبي هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم .

ومن أقواله في **الصلاح والاصلاح** : أن الله لا يعلم أصلياً عما يفعل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه لا يخلو بين عباده وبين الاصلي ، والاصلي هو الأجود في العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها .

(١) أصول الدين ص ١٩ .

وفي اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالشواب الأعظم من عليه الله مع وجود اللطف منه ، أما ابنه فقد قال بالتساوى في الحالين ، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وفي العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ، فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم ، وإجتنب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبیح والتفور من الحسن والميل للأخلاق الذميمة ، فانه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذم من الفعال والوقوف على الاصلح منها .

ومن آرائه أيضا : نفى امكان رؤية الله ، واثباته ارادة الله حادثة لا في عمل . وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط .

وقوله بان العبد خلقا وابداعا ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها اليه إستقلا وإستبدادآ . وأما الإستطاعة فهي قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضا : أن الإيمان إجماع خصال الخير المؤمن ، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعة النبوية فهي في رأيه ألطاف إلهية ، ومع ذلك فان الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فإن آراء الجبائي وأن كانت تخالف في تفصيلاتها آراء شيوخ
الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلا عن إختلافها مع آراء
ابنه أبي هاشم ، إلا أنها لا تخرج في مجملها عن الأطار العام لمذهب الاعتزال في
خطوطه الكبرى .

المور الثاني

العصر العباسي

وينقسم الى ثلاث مراحل :

المرحلة الاولى : من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد .

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار) .

المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السني (مذهب الاشاعرة) .

المرحلة الأولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما في عصر الرشيد فقد منع الجدل في الدين ، بل وزج بالمتكلمين في السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذي أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويشير الشك في نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حاة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحفظوا مكانة تضاهي مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه في القرن الأول للهجرة ، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل في العقائد - لم يكونوا

أهلا في هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تساحوا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره في الدين ، أرسل اليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم ، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطائفة باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي .

وفي نهاية المرحلة الاولى - وفي الجزء الاول من القرن الثالث الهجري - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء - ولا سيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنتضج الحركة الفلسفية .

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة ، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تبناها الدولة بعد أن ول المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم ، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلق القرآن .

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا ان صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الالهي فلم يقولوا انها عين ذاته ، أى أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يسارى القرآن - وهو كلام الله - ذات الله في الوجود ، فيكون هناك

قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يودى إلى الشرك فضلاً عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحادثات ، ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم .

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم ، وقال البعض الآخر : أنه عرض ، ولما كانت الاجسام والأعراض محدثة ، لهذا كان كلام محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى في محل لأنه — من ناحية — لا يجوز أن يحدثه في ذاته لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يحدثه لا في محل لأن الاجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به .

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه في محل فيسمع من المحل ، شريطة أن يكون هذا المحل جاداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام في شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلت المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا في محاربة المعارضين وأمر المأمون — كما ذكرنا — أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة فن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ما حدث لأحمد بن حنبل (١) وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتمجب من القائلين بغيرها كيف يظنون على إيمانهم بالعقيدة الإسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن .

(١) يقول الحنابلة : « أن القرآن بمروقه وأسمائه قديم ، وقد بالتوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : (الجلد والخلاف قديمان فضلاً عن المصحف) » الواقف للإيجي ج ٣ ص ٢٦ » .. ولا تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق — في نظر الحنابلة — فيجب أن تكون الكلمات أزلية =

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل مماكس ، إذ أنها إستثارت أهل السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول في ميدان الجدل الدينى للتصدى لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتخرجون من الخوض في أى نقاش أو محاربة حول العقيدة ، وتمنح رد الفعل السنى عن ظهور الحركة الأشعرية .

نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) :

وفي هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذرى : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو الهزبل العلاف هو المؤسس الحقيقى لهذا المذهب على رأى هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجوه في صورته الكاملة ، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب . يقول ابن حزم (١) : ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها . وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتل التجزئ أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم في الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطى (١) : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة في الفلسفة وهو القائل بانحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ،) إلا أنهم استخدموها للرد على دهاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدم العالم . فأثبتوا وجود الله وحبوش العالم .

== فيه غير مخلوقة ، نهاية الأقدام ص ٣١٣ .

أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا قول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة لم يقل بها النبى (ص) ولا صحابه ... وتوقف عند قولنا : القرآن كلام الله وهذا فقط هو ما قاله القائل بغيره .

(١) ابن حزم ص ٩٢ .

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسق والتفتازاني ، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان ، وأعراض ، والجواهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره . والجواهر إما مركبة كالجسم ، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذي لا يتجزأ .

ويصاح هذا المذهب : كما يقول التفتازاني للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجواهر المرء يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم - على رأى الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

والله ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر في المكان والله لا في محل ، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدده الجزء الذي لا يتجزأ ، فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي كما سنرى ، الأمر الذي تآدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ هـ ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ فأمر

(١) القفطي ص ١٢٥ .

بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتعقب زعماءهم في كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤخذ بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكي تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، مما كاد يؤدي بجمهور العقيدة وتماسكها وصفاتها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية في العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (علي يد أبي منصور الماتريدي ٣٣٣ هـ) في الأقاليم الشرقية ، والطحاوية (علي يد أبي جعفر الطحاوي ٣٣١ هـ) في مصر . وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد : ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

الفصل الثامن

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

(الأشاعرة)

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعري (١) ، ولد عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة ، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال ، إذ لازم شيخه الجبائي في البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم وتزايدهم في تغليب العقل على النقل ، فازمعه أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين . وقيل أيضا في تفسير سبب تحوله - أنه رأى النبي في منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين .

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعري وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعري ودفعته به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال . ومضمون هذه المناقشة أن الأشعري سأل الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد

(١) راجع ابن عساكر : تبين كذب الفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري

- دمشق ١٣٧٤ هـ -

الموت : أحدم بر تقى والثانى كافر فاسق شقى والثالث طفل صغير ، فأجابه قائلا : الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدرجات أما الصغير فمن أهل السلامة . فسأله الأشعرى : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟ فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته ، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج الأشعرى قائلا عن الصغير : « أن التقصير ليس منه وأن الله لم يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائى قائلا : ان الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلا : فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فرد عليه الجبائى قائلا : إنك مجنون (١) .

وهذا يعنى أن الجبائى فشل فى إقناع تلميذه الأشعرى ، ولم يستطع الرد على تساؤله ، الأمر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك فى آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردة المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن فى جمع حاشد فى مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أما فاعلها ، وأنا تائب مقاع ، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعاييرهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمت مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعرى وهى : مشكلة خلق القرآن ،

(١) الجرجاني س ١٩٧ — ١٩٨ .

ونفى إمكان رؤية الله في الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار ، وكان على الأشعرى أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف - كما يقول - بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعاً لتيار علم الكلام الأشعرى ، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى .

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ فى وقت مبكر قبل الأشعرى ولا سيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين وأشار الشافعى إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب . ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعرى أكبر الفضل فى صياغة علم الكلام السقى فى شكل العلم المنظم .

كان الأشعرى مناظراً قوى الحججة ، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح ، وهو فى استخدامه للجدل الكلامى لم يتقيد كثيراً بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد ، وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادئ الاعتزال إلا أنه كان حريصاً على إظهار نمسكه الشديد بمذهب السلف ، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له فى مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه فى نصرته (١) . وقد رفض أن يكون مذهباً جديداً يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعاً على حق لاختلافها فى اقرواع دون الأصول ، ولهذا فقد جهد فى أن يظهر مذهباً فى صورة تدرج تحتها هذه المذاهب الأربعة ، فهو مع مالك ومع الشافعى رغم تنكر الشافعية له ، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعماً أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن

(١) راجع تبين كذب المقتضى . . ص ٣٦٢ .

فريقاً منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الخنابلة ضد الأشاعرة في بغداد عام ٤٦٩ هـ لكي تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الخنبلي المعارض للأشعرية في ردوده الحاسمة عليهم .

مذهب الأشاعرة :

١ - الله وصفاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف في التنزيه ، فقالوا أن الله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردها إلى سبع صفات هي : القدرة^(١) ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضا مثل : القادر والعالم والحي والمريد والسميع البصير . أما صفات أفعال الله : الخالق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم^(٢) . وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : إنها لو كانت

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا محدما شئ .

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥ .

محدثه لأحدثها الله في ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله .

٢ - كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طريل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

فقال الساف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى .

وقال جمهور المعتزلة : ان كلام الله حادث في محل .

اما الاشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يحول في النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والاصوات - القراءة - التي هي دلالة الكلام النفسى والتي هي فعل القارئ فهي مخلوقة (١) .

واذن فكلام الله - على رأى الاشاعرة - قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهي مثل الاجسام والالوان والاصوات وسائر ما يتضمنه العالم

(١) نهاية الاقدام س ٣٢٠ - ٢٣٥ .

من أشياء فهي مبتدعة مخترعة ، أى أنها قد أحدثت في حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي في الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملا الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

٣ - التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤية الله في الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف في قولهم برؤية الله ، ولكنهم لا يقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة ، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكيف كما يرانا سبحانه .

وقد خاف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة في مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتناولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه ويده إشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهي إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا ، وكذلك تناولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس بجسم ولا بعرض ، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض ، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتاج إلى مكان ، وهو بعد خلق المسكان كما كان قبل خلقه .

وهم كذلك نفروا الجهة وتناولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تلزم الله صفة المكانية التي ألحقها المجسمة بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصورة انسانية مادية - كما سبق أن ذكرنا .

٤ - خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بتقديم العالم احترازا من الوقوع في الشرك بأبواب قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعري على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلاني في مذهبه الذري ، ثم جاء الغزالي فرد على القائلين بالقدم ردا حاسما في د تهافت الفلاسفة ، .

يقول الأشعري : أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الأعراض بدون الجواهر ، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث ، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة ، وإذن فالأجسام وهي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ، ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث .

أما الباقلاني : فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لاحصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ، والعقل يحمل على هذه الجواهر كصفات ليست في طبائعها وإنما هي من العقل فقط ، أي أن الصور من أثر العقل ، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى ، أي تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها ، فلا يبقى العرض زمانين ، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هي آتات منفصلة ، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذي يفعل فعلا مباشرا فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها وليس ثبت علل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة ، فشلا النار لا تحدث الا حراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ، ولستكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب ، ففعل الاحتراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي . وعلى هذا فالتناجح الأشاعرة وقد حطروا مبدأ الضرورة والمحقولية في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال أي أنهم أنكروا مبدأ العلية .

وسنرى الغزالي فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل
دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية
الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعملية خلق متجدد مستمر .

هـ - الفعل الانساني (نظرية الكسب) :

ما حقيقة الفعل الانساني ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم
غيرا في أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسر التكليف الشرعي أي نحمله تبعه
أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثوابا أم عقابا ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ،
وكذلك موقف السلف الذي يقرب من هذا المعنى . وكذلك رفضوا قول المعتزلة
بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق
من الحركات ، فالانسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلا
بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله .

والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أي
من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن
العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما :
الله والعبد (١) ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في « الفعل » قسموا
الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية :-

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ - ٧٨

ويقول المعتزلة بقدره العبد على الأحداث والكسب معاً ، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الأحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط .

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة في حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنساني . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنساني ويتعذر تبريره على أي وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات في مذهب الأشاعرة من محاولتهم لإتخاذ موقف توسط متعسف مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما في كثير من المسائل . ولا شك أن الرأي الذي ساقوه في مشكلة الكلام الإلهي (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما الساقوا إليه من مآزق نتيجة لمنهجهم في اصطناع الحلول الوسطى .

٦ - مسائل أخرى :

وللأشاعرة آراء في جملة مسائل : كرايهم في معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها . فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحي بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل .

أما عن الشفاعة فهم يرون أن الرسول شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة ، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى ، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبي بحال . وكذلك فيما يختص باستحقاق

المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بنفسه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد في النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده في النار .

والأشاعرة رأى في مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا في الأصول بل جاء اختلافهم في هذه المسألة في الفروع ولكل مجتهد مصيب مشوبة . ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التي حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين ، ولهذا فقد ارتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب ، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى . فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة في منتصف القرن الخامس الهجري حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً . كما صمدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإقتصارهم عليهم وسحقهم — كما سبق أن ذكرنا .

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعرى لم يكن وحده في ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بل لقد ظهر أيضاً ، الماتريدي ، في نفس الفترة ، نسبة إلى (ماتريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفية في الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهي أثر على مذهب الماتريدي الكلامي بحيث صبحت الحنفية والماتريدية مترادفتين .

انتشرت الماتريدية في الاقاليم الشرقية للعراق ، وكان الماتريدي يدعو إلى نفس المبادئ التي يدعو إليها الأشعري مع خلاف بسيط يرجع في الغالب إلى نفس استناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة في بعض المواقف حتى لقد قيل أن الماتريدية معتزلة مستترة .

ومن أوجه الخلاف بينها : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعري مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إني مؤمن إن شاء الله ، نجد الماتريدي لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة . وحسب رأى الماتريدية يستحيل على الله أن يعاقب مطيعه ، بينما يجوز الأشاعرة ذلك . والعقل عند الماتريدي قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع — وهذا رأى المعتزلة أيضاً — أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحي وحده هو الذي يطلعنا على هذا الوجوب . وفيما يختص بالفعل الإنساني يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الاختيار في الفعل ، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه بإختيار . وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان في نطاق الزمان الحادث ، وعلى هذا فالقدرة التي للإنسان على خلق أفعاله تختلف في نوعها عن القدرة التي تنطوي عليها صفة الخلق الإلهية . وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنساني ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكان الماتريدي يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية ، أي قدرة الله على الفعل ، وإستطاعة إنسانية ، أي قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدي أن أفعال الخير تقع برضى الله ، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله . أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله . ولا

تحمّل الحوادث ، الخير أو الشر في ذاتها ، أى في طبيعتها ، وإنما يعصفها الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكتنان في طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بهما .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة في التوسط بين السلف والمعتزلة في كثير من المسائل ، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر للماتريدية أن تستمر طويلا في محيط إسلامي كانت الأشاعرة فيه سيطرة تامة .

المرحلة الثالثة

لشهد في هذه المرحلة إندحار حركة الاعتزال وسيطرة علم الكلام السنّي على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما إشتط المعتزلة في تكفير مخالفينهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة في عداد المارقين أو الزنادقة . وألفوا الكتب الكثيرة في الرد على مخالفينهم دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية في علم الكلام وجعلوها تابعة للسائل الإيمانية وأوجبوا الاعتقاد بها . ولكنهم تسلبوا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . ويتضح هذا الموقف الأشعري من العقائد في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعري المذهب) .

يقول : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » .

وقد إختط الأشاعرة في جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا « بأصحاب الطريقة الوسطى » . فقد أفرط المعتزلة في استخدام العقل حتى صادوا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحترزوا من التشبيه فوقعوا في التعطيل ، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع في التعطيل ففي موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالي . فالذي يقنع بتقليد

الآثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكفيا بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس منمضا للاجفان ، (١) .

هذا وقد تم بناء المذهب الاشعرى على يد الباقلاني (٤٠٣ هـ) والجويني (٤٧٨ هـ) ، وجاء الغزالي (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائدا في العالم الاسلامي زمنا طويلا . كما سنرى في الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم في الحركة الاشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعا ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضي الباقلاني ٤٠٣ هـ — ابن فورك ٤٠٦ هـ — أبو اسحق الاسفرائيني ٤١٨ هـ — عبد القاهر البغدادي ٤٢٩ هـ — أبو الطيب الطبري ٤٥٠ هـ — أبو المعالي الجويني ٤١٨ هـ — أبو حامد الغزالي ٥٠٥ هـ . ابن تومرت المغربي تلميذ الغزالي ٥٢٤ هـ — والشهرستاني ٥٤٨ هـ .

هذا وبما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى ، تأسيس المدارس النظامية في بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسميا في منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انبياء مكانة المعتزلة خصوصهم — هؤلاء

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ .

الذين كانوا مشار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء — واختفاؤهم من مسرح الأحداث ، من أهم العوامل التي ساعدت على تصعيد الحركة الاشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتا لآرائهم ، ولا سيما الجانب الذي يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له في القرن السادس للهجرة ، وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وأظهر من استعمال هذه الطريقة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، ونجد صورة لهذا الأسلوب الكلامي في كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز في كتاباتهم بين ما هو كلامي وما هو فلسفي ، وكتاب «المواقف» لعضد الدين الايجي يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها في هذا الدور المتأخر .

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير في حركة نقل التراث الاسلامي الى الغرب اللاتيني في القرون الوسطى ، ونخص بالذكر كتابات الغزالي ولا سيما «تهافت الفلاسفة» وكذلك فإن بعض آراء الاشاعرة قد تسلت الى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فما لا شك فيه أن موقفا كوقوف ما لبرانش عن العطل المناسبة انما ينم عن أصل أشعري واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم في ارجاعه لقانون العلية الى مبدأى العادة والتكرار بموقف الاشاعرة بهذا الصدد .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية (١)

- أبو زيد (عبد الهادي) : النظام وآراء الفقهية والدينية القاهرة
أحمد أمين : فجر الإسلام القاهرة
ضحى الإسلام القاهرة
ظهور الإسلام القاهرة
الاسمرائيلي (أبو المظفر) : التبصير في الدين القاهرة ١٩٥٥
الاشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين القاهرة
الابانة عن أصول الديانة القاهرة
استحسان الخوض في علم الكلام
أورسل (بول ماسون) : الفلسفة في الشرق (الترجمة العربية)
أوليري : مسالك الثقافة الاغريقية
إلى العالم الاسلامي (الترجمة العربية)
الايحي (عبد الرحمن) : المواقف في علم الكلام
ابن تيمية (تقي الدين) : مجموعة الفتاوى
منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)
ابن الجوزي : تلبس ابليس
ابن حزم : الفصل
ابن خلدون : المقدمة (نشرة على عبد الواحد وافي)
القاهرة ١٩٦٢
ابن خلكان : وفيات الاعيان

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة في
مواش الكتاب .

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال
القاهرة
- الكشف عن مناهج الأدلة : القاهرة
- ابن عبد ربه : العقد الفريد : القاهرة ١٩٢٨
- ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري
- ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل
- ابن المرتضى (المعتزلى) : المنية والامل
- بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
- (ترجمة) القاهرة
- الافلاطونية المحدثه عند العرب (تحقيق) القاهرة
- أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة
- المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة
- الآراء الطبيعية لفلوطر خس (تحقيق) القاهرة
- البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق : القاهرة ١٩٤٨
- عبد القاهر بن طاهر : أصول الدين : القاهرة ١٩٢٨
- بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام
- (ترجمة عبد الهادى أبوريدة) القاهرة
- بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بـ عذاهب
اليونان والهنود
- (ترجمة عبد الهادى أبوريدة) القاهرة
- البهقى : تسمية صوان الحكمة
- التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسقية
- التهاونى (محمد على)
- الفاروقى : كشف اصطلاحات الفنون : القاهرة ١٩٦٣
- جار الله (زهدي) : المعتزلة : القاهرة ١٩٤٧
- الجرجاني : التعريفات

جوانه تسيير	ة العقيدة والشريعة في الاسلام
الجويني (أبو المعالي	(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)
الجويني (أبو المعالي	كتاب الارشاد
الجويني (أبو المعالي	الشامل في أصول الدين
حاجي خليفة	: كشف الظنون (طبعة فلوجل)
الخونصري	: روضة الجنات
الخطيب (أبو الحسين	
عبد الرحيم (: كتاب الانتصار (طبعة نيرج) القاهرة ١٩٢٦
الدميري	: كتاب الحيوان
الذهبي	: ميزان الاعتدال
الرازي (فخر الدين)	: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
	(وعليه شرح نصير الدين الطوسي)
	اعتقادات فرق المسلمين والمشركون
الرسني	: مختصر الفرق بين الفرق
السبكي	: طبقات الشافعية
السيوطي	: صون المنطق والكلام
الشهرستاني	: الملل والنحل
	نهاية الاقدام
الشيرازي (صدر الدين	
— ملا صدرا (: الاسفار الاربعة في مجلدين (طبع حجر طهران)
صاعد الاندلسي	: طبقات الامم
عبد الجبار (الفاضل)	: المغني (في عدة اجزاء)
	المحيط بالتكاليف
	شرح الاصول الخمسة
عبد الحلیم محمود	: التفكير الفلسفي في الاسلام
	القاهرة

- الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
الرد على الباطنية
- الجامع العوام عن علم الكلام
- القنطري (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ
- الكاشي : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ
- الكليني : أصول الكافي
- المجلسي (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات
- المقنسي (أبو طاهر) : البدء والتاريخ
- المقريزي : الخطط القاهرة ١٣٧٠ هـ
- المطلي (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع
- القاهرة ١٩٤٩
- مبيلي (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

- نادر (البير نصري) : المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون
- نلليتر : علم الفلك وتاريخه عند العرب
- التويجتي (الحسن)
- بن موسى (: فرق الشيعة

ب) للراجع الأجنبية :

- Armstrong : The structure of the Intelligible World In the philosophy of Plotinus.
- Bréhier (E.) : l'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli : E.R.E - art. Dualism (Persian).
- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland (H.) : Essai sur les Mo'taxilites, 1906.
- Gandillac (De) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L.) : Introduction à la Theologie Musulmane.
- Gauthier : Introduction à la Theologie Musulmane.
- Guenon : Hist., de la philosophie indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and shisms, 1935.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1903.
- Massignon (L.), : Salman Pak, 1934.
- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary : Moslem thought and its place in history.
- Sarton : History of Science.
- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton (A.S.) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot : Hist. Critique de l'école philosophie d'Alexandrie.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition I.R.A.S. 1943.
- Wensnick (A.) : Moslim Creed, 1932.

ملحق

نشأة علم الكلام عند المسلمين^(١)

بقلم د. عباس سليمان

(١) هذا الملحق ترجمة وتقديم ودراسة لمقالة جوزيف فان إس بعنوان :

“The Beginnings of Islamic Theology”

وقد نشرها في كتاب :

J.E.Murdoch and E.D. Sylla, : The Cultural Context of
Medieval Learning, Dordrecht, 1975, PP 86-111.

أولاً : تقديم ودراسة تحليلية للنص المترجم :

لماذا وُجد علم الكلام فى الإسلام وكيف نشأ ؟

هذا هو السؤال الذى أجاب عنه المستشرق الألمانى جوزيف فان إس، فى مقاله "نشأة علم الكلام عند المسلمين"؛ وما نرمى إليه هنا هو تحليل ما تضمنه موقف أحد المستشرقين المعاصرين ، من علم الكلام الإسلامى فى القرن الأول للهجرة ؛ فى حوالى سنة ٧٠ هجرية - بحسب ما يعتقده - أى فى النصف الثانى من حكم الخليفة عبد الملك بن مروان.

ويوضح فان إس لماذا استخدم لفظة "الكلام" بدلاً من عبارة "الفكر الدينى"، حيث يرى أن عبارة "الفكر الدينى" ذاتها ليست دقيقة فى مجملها ؛ وبالتالي فالفكر الدينى لايعنى تلك الحركات أو الأحزاب الدينية التى وُجدت مبكراً فى الإسلام مثل الخوارج - ووجودها يدل على وجود مناقشات دينية، ولكنها كانت متعلقة أساساً بالجوانب السياسية - وإنما يعنى الكلام وحسب.

ولهذا ، فإن إس يبحث فى نشأة علم الكلام ودوره فى الفكر الإسلامى، لأن الفكر الدينى كما هو وارد فى الرسالة التى كتبها الحسن البصرى إلى الخليفة عبد الملك، حول مسألة حرية الإرادة - ليس كلاماً بقدر ما هو تفسير لآرائه فى رده على الخليفة ؛ فالكلام -إذن- شىء آخر يختلف عن ذلك التصور، فهو يتحدد بمنهجه الجدلى فى التحاور .

ولما كان إس يحاول أن يثبت فى هذا المقال أن علم الكلام الإسلامى قد وُجد فى صورة مكتوبة من سنة ٧٠ هجرية ، فسوف يتعرض لبعض المشكلات المترتبة على ذلك ، وهى :

أولاً : تاريخ الأدب العربى وتاريخ الحضارة العربية :

يرى إس أن أهم المشكلات هنا هى تلك التى ترتبط بمعرفة الكتاب الأولى، فما يريد أن يحدده هو أنه كانت هناك نصوص مكتوبة من تاريخ مبكر جداً من فترة الهجرة . ولذلك فهو يثبت من خلال مقاله أن هناك نصين يحملان فكراً دينياً، ويرجعان إلى القرن الأول الهجرى ؛ وكلاهما مكتوب على يد نفس المؤلف ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠٠ هـ)، الذى كان حفيداً للخليفة الرابع على بن أبى طالب (رضى الله عنه).

أما النص الأول ، فإنه نص رسالة فى الرد على القدرية كتبها مؤلفها بإيحاء من الخليفة عبد الملك بن مروان فى سنة ٧٣ هـ؛ وأما النص الثانى ، فهو نص رسالة الإرجاء . بالإضافة إلى ذلك، يشير فان إس إلى أن هناك نصوصاً أخرى كُتبت فى هذا القرن أيضاً، وخاصة فى خلافة معاوية . وهذا يعنى أن هناك معرفة أكيدة بالكتابة فى القرن الأول للهجرة.

ثانياً : تاريخ الفكر الدينى :

وهذه النقطة تنقسم إلى مسألتين ، هما :

(١) مسألة أصول الفكر الدينى الإسلامى :

وهنا يشير إس إلى كل محاولات التفكير الدينى بصفة عامة، وهى التى تبدو فى رسالة كل من الحسن بن محمد والحسن البصرى فى الرد على القدرية. وهذا الفكر قد نشأ من خلال سياسة الخلفاء الدينية ، كما حدث - فى خلافة عبد الملك بن مروان الذى حاول أن يهدأ العناصر الثورية - مثل الشيعة المتطرفين وأصحاب مذهب الاختيار - هذا من ناحية . ومن ناحية

أخرى ، فإن سياسة عبد الملك الدينية كانت تستخدم النزعة الجبرية، لتبين أن القوة السياسية هي رمز الهداية الإلهية .

(٢) مسألة دور الفكر الدينى فى المجتمع :

يبدو أن المؤلف هنا متردد بشأن دور المتكلمين أو أصحاب الفكر الدينى فى المجتمع ، حيث يرى أنه إذا كان الفكر الدينى مرتبطاً بالسياسة، وأن الخليفة يؤيده كنوع من المناظرة ليستخدمه ضد خصومه السياسيين؛ فمن الممكن أن نفترض -وجهة نظر المؤلف- أن هذا الموقف قد استمر فى القرون التالية. ولكنه يؤكد أن المتكلمين كانوا يردون الناس عن عقيدتهم ، وأنهم كانوا أيضاً يُدعون إلى البلاط العباسى ، وكانوا يُستخدمون كدعاة لغير المسلمين ، وهو ما فعله الخليفة هارون الرشيد حينما بعث أحدهم إلى الهند ، لكى يناقش الفكر الدينى مع السمنية .

ولما كانت هذه الدراسة تهدف إلى تحليل مقالة فان إس عن نشأة علم الكلام الإسلامى من خلال النصوص المكتوبة فى حوالى سنة ٧٠ هجرية، فإن تقديمها من خلال تتبع فقرات نص الرسالتين - رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية ورسالة الحسن البصرى - قد يفيدنا فى إدراك الحقيقة العلمية لرأى فان إس ولذا، سوف نشير إلى نص الرسالتين على النحو التالى :

أولاً : رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية فى الرد على القدرية^(*)(١) :

(*) نظراً لطول الرسالة سنقتصر على بعض فقرات منها.

(١) قام المستشرق جوزيف فان إس بتحقيق نص هذه الرسالة تحقيقاً علمياً دقيقاً. (انظر : الحسن

بن محمد بن الحنفية : رسالة فى الرد على القدرية ، تحقيق وترجمة وتعليق : جوزيف فان إس،

المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٧م، ص : ١١ - ٣٧).

(١) فكان أول ما سأل عنه أن قال : أخبرونا عن قولكم فيما نسألكم عنه ! نبئونا هل الأنبياء صلوات الله عليهم مستطيعون لعمل فعلين متضادين في حالين مختلفين ؟

(٢) أخبرونا عن رسل الله من بنى آدم: هل جعل الله لهم السبيل والاستطاعة إلى ترك البلاغ ، ولو شاءوا لغيروا ما أمروا به من تبليغ الوحي والعمل بالسُنن؟ أو ألزموا ذلك إلزاماً فلا يستطيعون تركه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ؟ فإن قالوا : "نعم، قد جعل الله لهم سبيلاً واستطاعةً لترك البلاغ ولو شاءوا لغيروا ما نُزل إليهم من كتابه وحكمته" فقد دخلوا في أعظم مما كرهوا ، حين زعموا أن الرسل لو شاءوا لم يعبدوا الله بالتوحيد ولم يعملوا له بطاعة إذ زعموا أنهم قد كانوا يقدرون على كتمان الوحي والسُنن ، فيقال لهم: "فأنتم الآن لا تدرون هل بلغت الرسل كلَّ ما جاءهم من الوحي والسُنن أم لا ؟" فإن قالوا : "نعم ، تقدر الرسل على كتمان الوحي والسُنن إذا أرادت هكذا" احتج عليهم. وإن قالوا : "لم تكن الرسل تقدر على كتمان الوحي ولا إبدال الفرائض ولا ترك البلاغ لأن الله ألزمهم البلاغ إلزاماً فلا يقدرون على تركه ولا كتمانهم" فقد أجابوا وفي ذلك نقضٌ لقولهم.

(٣) أخبرونا عن إبليس: من أخطر المعصية على باله أو من أوقع التكبر في نفسه؟ فإن قالوا : "نفسه أمرته بالمعصية وهواه حمله على التكبر" فقل: "مَن جعل نفسه أمارَةً بالمعصية وهواه حاملاً له على التكبر؟" فإن قالوا "الله" كان ذلك نقضاً لقولهم ، ويقال لهم : "فمن أعطاه علم الخديعة والمكر ؟ آله جعل ذلك في نفسه أو شيء جعله هو لنفسه؟" فإن قالوا : "الله جعل ذلك له" كان ذلك نقضاً لقولهم ، وإن قالوا : "إن ذلك لم يكن من الله عطاءً ولا قسماً" فقد أدخل عليهم أعظم مما هربوا منه حين زعموا أن غير الله يجعل في خلقه ما لم

يُرد الله أن يكون فيهم . فما أعظم هذا من القول !

وسلهم : "من أين علم إبليس أن آدم تكون له ذرية وأن الموت يقضى عليهم وأنه يكون لله فيهم عباد مخلصون وأنه يحتكهم إلا قليلاً؟" . فإن قالوا: "إن الله أعلمه ذلك" فقد نقض ذلك قولهم ، وإن قالوا : "إن إبليس علمه من قبل نفسه" فقد زعموا أن إبليس يعلم الغيب ، فسبحان الله العظيم !

(٤) أخبرونا عن آدم وزوجته حين أسكنهما الله الجنة أكانت محبة الله ومشيتته في خلودهما فيها وإقامتهما أم في خروجهما منها ؟ فإن زعموا أن محبة الله ومشيتته كانتا في خلودهما فقد كذبوا لأن أهل الجنة لا يموتون ولا يتوالدون ولا يمرضون ولا يجوعون وقد قضى الله الموت على خلقه جميعاً وقضى على آدم أن يكون له ذرية يكون منهم الأنبياء والرسل والصديقون والمؤمنون والشهداء والكافرون. ثم قال ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾^(١) ، ثم قال ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^(٢) ؛ وكيف يكون ما قالوا وقد قضى الله القيامة والحساب والموازين والجنة والنار؟ سبحان الله، ما أعظم هذا من قولهم ! وإن قالوا : "إن محبة الله ومشيتته كانت في خروج آدم وزوجته من الجنة وهبوطهما إلى الأرض" فقد زعموا أنه لم يكن ليخرجهما من الجنة إلا الخطيئة التي عملاها والأكل من الشجرة التي نُهيَا عنها، فقد أقروا لله بقدرته ونفاذ علمه وفي ذلك نقض قولهم .

(٥) أخبرونا الخير أراد الله بهم فوضعهم فيها أم الشر أراد بهم ؟ فإن قالوا: "الخير أراد الله بهم" فيقال لهم : "وكيف ذلك وقد جعلها وقد علم أنهم

(١) سورة الأعراف ، من آية ٢٥ .

(٢) سورة طه ، آية ٥٥ .

لا ينتفعون بها وأنها لا تكون إلا في مضرتهم". وإن زعموا أنه جعلها فيهم ليضرهم انتقض عليهم قولهم .

(٦) "هل يستطيعون أن يجهلوا ما جعلهم الله به عارفين أم لا يستطيعون؟" فإن قالوا "لا" فقد انتقض قولهم عليهم . وإن قالوا "نعم" فقل : "هل يستطيعون أن يجهلوا معرفة الله فلا يعرفون أنه خالق كل شيء ومصور كل شيء؟" فإن قالوا : "هذه الفطرة ، وليس يُشاب أحد عليها فالخلق كلهم يعرفون أنه الله" فقل : "هل يستطيعون أن يجهلوا الليل والنهار والسماء والأرض والدنيا والآخرة والناس والخلق كلهم أن الله جعلهم كما شاء وكيف شاء؟" . فإن قالوا "نعم" فقد كذبوا والناس كلهم شهود على كذبهم . وإن قالوا "لا" فقد تابعوك .

(٧) أخبرونا عن الناس من أنطقهم والكلام من خلقه ؟ فإن قالوا "الله" فانتقض قولهم وذلك لأن الكلام يكون فيه الصدق والكذب والتوحيد والإشراك وأعظم الكذب الشرك بالله والافتراء عليه . وإن أنكروا أن يكون الله خلق المنطق والكلام فذلك الكفر بالله والشرك والتكذيب بما جاء من عنده ، فقل : "أخبرونا عن قول الله في كتابه إذ قال ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لِمَ شَهِدَتْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١) .

(٨) [المسألة عن الحركات :] من خلقها ؟ فإن قالوا : "الله خلقها" كان ذلك نقضاً لقولهم ، وذلك أن كل عمل من خير أو شر طاعة أو معصية إنما يكون بالحركات . فإن قالوا : "إن الله لم يخلقها" فقد أشركوا بالله وذلك ابتلاء عمل لأنه لا يتم خلق الإنسان إلا بالحركة .

(١) سورة فصلت ، آية ٢١ .

(٩) أخبرونا عن الأعمال التي عمل بها بنو آدم أشيء هي أم ليست شيئاً؟
فإن قالوا : "بل هي شيء" فقل : "من خلق ذلك الشيء؟" فإن قالوا : "الله
خلقه" انتقض عليهم قولهم ، وإن قالوا : "ليس مخلوقاً" كان ذلك شركاً بالله
وتكذيباً لكتابه لأن الله سبحانه خالق كل شيء . فقل لهم : "ألم تعلموا أن
أعمال بنى آدم شيء؟" فإن قالوا "نعم" فقل : "والله خلقها" ، وإن قالوا :
"ليست بشيء" فقل لهم : "فقد زعمتم أن الله يثيب على غير شيء ويعذب
على غير شيء ويغضب من غير شيء ويرضى من غير شيء ويدخل الجنة بغير
شيء ويدخل النار بغير شيء".

(١٠) أخبرونا عن الآجال من وقتها، أموقته هي أم غير موقته ؟ فإن
قالوا : "الله وقتها" فقد أجابوك ، فقل : "هل يستطيع أحد أن يزيد فيها أو
ينقص منها، إن شاء عجلها عن وقتها وإن شاء أخرها؟" فإن قالوا "لا" فقد
انتقض عليهم قولهم، وإن قالوا "نعم" فقل لهم : "فقد زعمتم أن الناس
يستطيعون أن يقدموا ما أخر الله وأن يؤخروا ما قدم الله، وهذا هو التكذيب
لما جاء من عند الله وذلك قوله ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ
بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) .

(١١) أخبرونا عن الأرزاق من قدرها، ومقدرة هي أم غير مقدرة
ومقسومة هي أم غير مقسومة ؟ فإن قالوا : "نعم" ، هي مقدرة ومقسومة" فقد
انتقض قولهم. ^{﴿وإن قالوا "لا"﴾} فقل لهم : "فهل يستطيع أحد أن يأخذ إلا
رزقه أو يأخذ إلا ما قسم الله له؟" فإن قالوا "لا" فقد انتقض قولهم ، وإن قالوا
"نعم" فقل : "فكيف ذلك؟" . فإن قالوا : "إن الله خلق الأموال والأطعمة
والأشربة فذلك رزقه، وبين لهم مأخذها فإن أخذوها من باب الحلال كانت

(١) سورة المنافقون ، آية ١١ .

حلالاً وإن أخذوها من باب الحرام كانت حراماً" فقل لهم : "أفهم يأخذون لأنفسهم ماشاءوا، فأيهم شاء أن يكون غنياً كثيراً كان وأيهم شاء أن يكون فقيراً معدماً كان؟". فإن قالوا "نعم" فقد كذبوا لأن الناس كلهم حريص أن يكون غنياً وكره أن يكون فقيراً، وقد قال الله سبحانه خلافاً لقولهم ﴿وَنَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(١) . وقال ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادَى رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾^(٢) في آي كثيرة من كتاب الله سبحانه.

(١٢) أخبرونا عن العقول أخلقوة هي أم غير مخلوقة؟ فإن قالوا "مخلوقة" فقل : "أمقسومة بين العباد أم غير مقسومة؟" فإن قالوا : "بل هي مقسومة" فقل : "فأخبرونا من أين عرف بعض الناس الهدى فأخذ به وجهله بعضهم فتركه، وكلهم حريص على الهدى كاره للضلالة راغب في العلم مبغض للجهالة، وقد زعمتم أن الله قد جعل سبيلهم واحداً وعقولهم واستطاعتهم واحدة وهي حجة الله عليهم؟". فإن قالوا : "بتوفيق من الله" فقد أجابوا، وإن قالوا : "أخذ هداه منهم من أحب وتركه منهم من اتبع هواه وأطاع إبليس إلى دعائه" قيل لهم : فما صير بعضهم تابعاً لهواه والعقول فيهم كاملة مستوية؟". فإن قالوا : "بتوفيق من الله، وفق من شاء منهم" فقد أجابوا ، وإن قالوا : "فضل الله بعضهم على بعض" فقد صدقوا، وإن قالوا غير ذلك فقد كذبوا . ألا إنه لو كان الناس في العقول سواء ما كان في الناس جاهل وعاقل .

(١) سورة الزخرف ، من آية ٣٢ .

(٢) سورة النحل ، آية ٧١ .

وأحق وحليم ولسمى الجاهل عاقلاً والعاقل جاهلاً ، ولكن الأمر فى هذا أبين من ذلك ولكنهم قوم يجهلون. وإن قالوا : "ذلك من قبل الأدب والتعليم" فقل : "لو كانت عقولهم مستوية ما احتاج بعضهم إلى بعض فى أدب ولا تعليم".

(١٣) أخبرونا عن الإرادة ، إذا أراد الله شيئاً يكون أو لا يكون ؟ فإنه قد قال ﴿فعالٌ لما يُريد﴾^(١) . فإن قالوا "نعم" قيل لهم : "وهل أراد الله أن يدخل خلقه كلهم فى الهدى ؟" فإن قالوا : "نعم" ، قد أراد أن يدخلوا كلهم فى الهدى على غير جبر منه ولا إكراه" فيقال لهم : "فهل دخلوا فى الهدى كما أراد على غير وجه الجبر منه لهم والإكراه ؟".

(١٤) أرأيتم من طبع الله على قلبه وختم على سمعه وبصره أحر من دُعى إلى الإيمان فيثاب على أخذه ويعاقب على تركه ؟ فإن قالوا "نعم" فقل : "وكيف يقبلون الإيمان وقد خُتم على قلوبهم والله يقول ﴿سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون﴾"^(٢) . فهل ضرهم الطبع والختم أم نفعهم أم لم يضرهم ولم ينفعهم ؟" فإن قالوا : "إنما ختم على قلوبهم بكفرهم" فقال : "هل ضرهم الطبع حين فعل بهم وحال بينهم وبين التوبة والدخول فى الإيمان ؟". فإن قالوا : "لم يضرهم ، ولو شاعوا آمنوا" فالله قد كذبهم واجتزأوا على الرد على الله قوله ، فقل : "فتراهم حين طُبع على قلوبهم حين لم يقبلوا الإيمان". فإن قالوا : "فإنهم لا يقدرّون على الإيمان حتى يفتح الله قلوبهم" فقد أقروا لله بقدرته وانتقض عليهم قولهم ، إذ زعموا أن الختم قد ضرهم وأنهم يعذبون على ما كان من تركهم الإيمان وأخذهم بالكفر بعد الختم وعملهم بما لا يستطيعون تركه.

(١) سورة هود ، من آية ١٠٧ .

(٢) سورة البقرة ، من آية ٦ .

(١٥) أخبرونا عن الزيادة، فإن الله يقول ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ، فى قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً ولهم عذابٌ أليمٌ بما كانوا يكذبون ﴿١﴾ . وقوله لقوم ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ، فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولَّوا وهم مُعْرِضُونَ ، فأعقبهم نفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه ﴿٢﴾ . أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ زَادَهُمْ مَرَضاً وَمَدَّ آخِرِينَ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ وَأَعْقَبَ قَوْمًا نَّفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ؟ فَإِنْ قَالُوا : "نعم ، ولكنه صنع ذلك بهم عقوبةً بذنوبهم" فيقال لهم : "فنعلم ، أفليسوا معذورين بما عملوا من معصيته حين فعل ذلك بهم ؟" . فَإِنْ قَالُوا "لا" فقل : "فقد دخلتم فيما عبتم إذ زعمتم أن الله يعذب قوماً على ما لا يستطيعون تركه، لأنه فعل ذلك بهم".

(١٦) أخبرونا عما صنع الله بالعباد، هل يعذبهم عليه ؟ فَإِنْ قَالُوا "لا" فقل : "فأخبرونا عمَّن زاده الله كفراً ومده فى طُغْيَانِهِ وَأَعْقَبَهُ النِّفَاقَ فِي قَلْبِهِ، هل يعذبه عليه ؟" . فَإِنْ قَالُوا "نعم" فقد دخلوا فيما كانوا يعيبون، وإن قالوا "لا" فقل : "فقد زعمتم أن الله لا يعذب من كان على الكفر ولا يضر من كان عليه وأنتم تزعمون أن الله إنما صنع ذلك عقوبة لهم". وسلَّهم : "هل استطاع هؤلاء الترك لما صنع الله بهم والخروج منه ؟" فَإِنْ قَالُوا "لا" فقد أجابوا ، وإن قالوا "نعم" فقد كذبوا بكتاب الله وخالفوا قول الله إذ يقول ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ ﴿٣﴾ ، فَإِنْ كَانُوا يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يَصْرِفُوا مِنَ النِّفَاقِ

(١) سورة البقرة ، آية ٨ - ١٠ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٧٥ - ٧٧ .

(٣) سورة التوبة ، من آية ٧٧ .

قلوبهم قبل أن يلقونه فقول الله بزعمهم باطل في قوله ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١) .

(١٧) >... المسألة عن قول الله سبحانه ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾^(٢) ، أليس إنما يريد الله العير والغنيمة أو المشركين وغلبتهم والنصر؟ فإن قالوا "نعم" فقل: "هل كانوا يقدرّون على أن لا يقاتلوا ولا يخرجوا إلى القتال؟" فإن قالوا "نعم" فقد زعموا أنهم كانوا يقدرّون على أن يخلف الله وعده الذي وعد رسوله ، وهذا قول عظيم يُدخلهم في أعظم مما كرهوا. وإن زعموا أنهم لم يكونوا يقدرّون على أن لا يخرجوا إلى القتال لا المؤمنون ولا الكافرون أقروا بما كرهوا . فإن الله قد أراد أن يقاتل المؤمنون الكافرين وأن يقاتل الكافرون المؤمنين وأن الفريقين لم يكونوا يستطيعون التحلّف ولا الترك للقتال حتى ينجز الله وعده ويُعزّز المؤمنين ويُذلّ الكافرين ويوهن كيدهم، وكذلك أراد بالفريقين جميعاً.

وقد كان فيما صنع الله بالفريقين يوم بدر بينةً لنبیه وبرهان، وذلك أن الله سبحانه لم يكلّ المؤمنين إلى ما زعم الجاهل المكذبون أن الله جعل في العباد استطاعة ثم وكلهم إليها. فلم يرض حتى أيدهم بنصره وأمدّهم بملائكته، ثم أجرهم على صبرهم على البأس وهو صبرهم وأجرهم على الثبات وهو ثبتهم وأجرهم على ائتلافهم وهو ألف بينهم وأجرهم على صرامتهم وهو ربط على قلوبهم وأجرهم على ظفرهم وهو ألقى الرعب في قلوب عدوّهم؛ وهذا كلّ خلاف لقولهم وردّ عليهم.

(١) سورة البقرة ، آية ٧ .

(٢) سورة الأنفال ، من آية ٧ .

فجعل غلبة المؤمنين للكافرين نصراً وعزاً وتأييداً وجعل غلبة الكافرين دولةً بلاءً وإملاءً فأنزل في قتال المؤمنين الكافرين بأحد حيثذ وفي المشركين من المؤمنين ﴿فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍ﴾^(١) ؛ أمّا الغم الأول فالهزيمة والقتل، وأمّا الغم الآخر فإشراف خيول الكفار على الجبل حتى أشرفوا عليهم فظنوا أنها الهلكة. قال الله تعالى ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾ من الغنيمة ﴿وَلَا مَا أَصَابَكُمْ﴾^(٢) يعنى من قُتِلَ من قُتِلَ مِنْ إِخْوَانِكُمْ. قال ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣).

فإن قالوا : "إن الله إنما فعل ذلك بذنوبهم ومعصيتهم" قيل : "فإنه إنما عَصَى منهم نفرٌ يسير وهم الرماة نحو من خمسين رجلاً، فقد عم ذلك البلاء جميع المسلمين حتى وصل إلى نبي الله ﷺ فشج في وجهه وكُسرت رباعيته، وقد كان المسلمون يوم أحد سبعمائة - أو يزيد - فأخبر الله أنه صنع ذلك بهم فأثابهم غمًّا بغم. أفليس قد أراد أن يصيبهم ذلك بأيدي الكافرين ولأن ينهزموا وأن يُقتل من قُتِلَ منهم ؟".

ثم أخبر أيضاً بما صنع بهم بعد الذي كان منه إليهم من الغم فقال ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٤). قال الله لنبيه ﴿قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ يَخْشَوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ﴾^(٥) ، فأخبر عما أخفوا في أنفسهم فقال ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٢) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٣) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٤) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

(٥) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

شيء ما قُتِلنا هاهنا»^(١) ، يقولون : لو كنا في بيوتنا ما أصابنا القتل ، قال الله تكذيباً لهم ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾^(٢) فأخبر أنه قد كتب القتل على قوم قبل أن يُقتلوا وجعل لهم مضاجع إليها يصيرون ، ثم نهى المؤمنين أن يكونوا مثلهم وأن يظنوا بالله كظنهم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حُسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٣) . قال في غلبة الكافرين للمؤمنين وهزيمة المؤمنين قال الله : ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^(٤) . وقال ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقْيِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾^(٥) في آي كثيرة يُخبر أن الأمر كله منه وهو يدبر أمر خلقه ويصرفهم كيف يشاء .

وأخبر أن الذي أصاب المؤمنين يوم أحد إنما كان بإذن الله من قتل الكافرين إياهم وهزيمتهم لهم حتى قُتل منهم سبعون رجلاً ، وأنتم تزعمون أنه لم يأذن في المعاصي ! وإنها لا تكون إلا بإذنه ، ولكن الإذن قد يكون على معنيين : أما أحدهما فيكون أمراً منه يأمر به والآخر يكون إذناً على وجه الإرادة أنه أراد أن يكون لأنه ﴿فَعَالٍ لَمَّا يَرِيدُ﴾^(٦)

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤ .

(٢) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤ .

(٣) سورة آل عمران ، من آية ١٥٦ .

(٤) سورة آل عمران ، من آية ١٤٠ .

(٥) سورة آل عمران ، آية ١٦٦ ، من آية ١٦٧ .

(٦) سورة هود ، من آية ١٠٧ .

ثم قد عيرّ الذين قالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزًى "لو كانوا عندنا ما ماتوا ولا قُتلوا" ، فكذبهم الله وأخبر بما قد سبق منه لهم وما قد كتبه عليهم ، وعيرّ الذين قالوا "لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا هاهنا" ، فكذبهم الله بما قالوا من ذلك. فلو تدبرتم كتاب الله وآمنتم بما فيه ما عارضتم أمور الله تعالى ولا عبتم قضاءه تردون عليه برأيكم أمره وتعنفون حكمه وتظلمون عدله تقولون "فعل بخلقهم شيئاً ثم عذبهم عليه بما صنع بهم فقد ظلمهم" . فسبحان الله ، ما أعظم قولكم وأضعف رأيكم !

(١٨) أخبرونا عن الإذن وإنكاركم أن يكون الله أذن في المعاصي. فقل: "الإذن من الله على وجهين : فإذا أذن فيه أمرٌ يأمر به وإذنٌ فيه إرادةٌ منه أن يكون لما يشاء من أمره ، وما كان من معصية فلا يكون إلا بإذنه وكذلك المنة وذلك إرادة منه". فإن قالوا "نعم" فقد أقرّوا بنفاذ أمره وإرادته، وإن جحدوا وأنكروا فإن الله قد كذبهم في كتابه فقال للمؤمنين ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فياذن الله﴾^(١) يعني بذلك : ما أصابكم من القتل والهزيمة ، وإنما كان ذلك تأييداً للكافرين فقد أذن الله للكافرين أن ينالوهم بما أصابوهم من القتل والجراح والهزيمة . فإن زعموا أن إذن الله أمره فقد زعموا أنه أمر بالمعاصي وأمر المشركين أن يقتلوا المؤمنين، وكل مأمور إذا فعل ما أمر به فهو مطيع وله عليه أجر، والكتاب يكذبهم . وإن زعموا أن إذنه على وجهين، <أحدهما> على وجه الأمر والآخر على وجه الإرادة فقد أقرّوا بالحق، وفي ذلك نقض لقولهم وردّ عليهم ، فقد زعموا أن الله يريد أن يكون مالا يأمر به ولا يرضاه.

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٦٦ .

ثانياً : رسالة الحسن البصرى إلى الخليفة عبد الملك^(١) :

بسم الله الرحمن الرحيم : لعبد الله أمير المؤمنين ، من الحسن بن أبى الحسن البصرى، سلام الله عليك يا أمير المؤمنين . فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو . أما بعد : أصلح الله أمير المؤمنين ، وجعله من الولاة الذين يعملون بطاعة الله ويتبعون رسوله ويسارعون فى اتباع ما أمرهم . فإن أمير المؤمنين، أصلحه الله ، أصبح فى قليل من كثير مضوا من أهل الخير ، منظور إليهم ومغفور عنهم ومقتدى بأعمالهم ، وقد أدركنا ، يا أمير المؤمنين السلف الذين عملوا بأمر الله، ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله ﷺ ، فكانوا لا ينكرون حقاً ولا يحقون باطلاً ، ولا يلحقون بالرب ، تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه ولا يحتجون إلا بما إحتج الله به على خلقه فى كتابه فإن الله تبارك وتعالى يقول، وقوله الحق : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾^(٢) ، فأمرهم الله بعبادته التى لها خلقهم، ولم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنه تعالى ليس ﴿بظلام للعبيد﴾^(٣) ، ولم يكن أحد ممن مضى من السلف ينكر هذا القول، ولا يحاول عنه ، لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين، ولم يأمرُوا بشئ منكر كما قال الله تبارك وتعالى : ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون . قل أمر ربي

(١) لقد قام كل من د. محمد عمارة ود. مصلح بيومى بتحقيق نص هذه الرسالة تحقيقاً علمياً دقيقاً. (انظر: د. محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد - دراسة وتحقيق - دار الهلال ، القاهرة، ١٩٧١م، ص : ٨٣-٩٣ . ود. مصلح سيد بيومى: الحسن البصرى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص : ٣٢١-٣٢٧).

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) سورة فصلت ، من آية ٤٦ .

بالقسط^(١) ، وكان نهيه عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴿يعظكم لعلكم
تذكرون﴾^(٢) ، فكتاب الله تعالى حياة عند كل موت، ونور عند كل ظلمة،
وعلم عند كل جهل ، فما ترك الله للعباد بعد الكتاب والرسول حجة، وقال
عز وجل: ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وإن الله لسميع
عليم﴾^(٣) ، ففكر أمير المؤمنين فى قوله تعالى : ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو
يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة﴾^(٤) ، وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من
القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، إبتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلوا
أخبارهم . فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا
ولا يتأخروا ، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل،
لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم . وإذا لما قال :
﴿وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون
ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك هم الخاسرون﴾^(٥) .
فتدبر، يا أمير المؤمنين ، ذلك بفهم ، فإن الله عز وجل يقول: ﴿فبشر عبادى
الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم
أولوا الألباب﴾^(٦) . واسمع إلى قول الله تعالى حيث يقول : ﴿ولو أن أهل
الكتاب آمنوا وآتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم. ولو أنهم

(١) سورة الأعراف ، آية ٢٨، ٢٩.

(٢) سورة النحل ، من آية ، ٩٠.

(٣) سورة الأنفال، من آية ٤٢.

(٤) سورة المدثر ، آية ٣٧ ، ٣٨.

(٥) سورة البقرة ، من آية ٢٦ ، ٢٧.

(٦) سورة الزمر ، من آية ١٧ ، ١٨.

أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم^(١) ، وقال : ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا ، فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾^(٢) ، واعلم يا أمير المؤمنين ، أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد ولكن قال : إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وإنما يجازيهم بالإعلام ، كما قال ﴿فزده عذاباً ضعفاً في النار﴾^(٣) ، ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك ، ومن أضلهم ، فقال : ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاً﴾^(٤) . فالسادات والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوا هم السبيل بعد أن كانوا عليهم ، لأن الله تعالى يقول : ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾^(٥) . إما أن يشكر لهذا بينا له السبيل وأنعمنا عليه ، وإما أن يكفر ﴿ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم﴾^(٦) . وكذلك قال الله عز وجل : ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾^(٧) .

فقل يا أمير المؤمنين ، كما قال الله : فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله ، ولا تجعل من الله إلا ما رضى لنفسه ، فإنه قال : ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾^(٨) ، فالهدى من الله والضلال من العباد.

(١) سورة المائدة ، آية ٦٥ ، ومن آية ٦٦ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٩٦ .

(٣) سورة ص ، من آية ٦١ .

(٤) سورة الأحزاب ، آية ٦٧ .

(٥) سورة الإنسان ، آية ٣ .

(٦) سورة النمل ، من آية ٤٠ .

(٧) سورة طه ، آية ٧٩ .

(٨) سورة الليل ، آية ١٢ ، ١٣ .

ثم فكر يا أمير المؤمنين فى قول الله عز وجل : ﴿وما أضلنا إلا
المجرمون﴾^(١) ، وقوله : ﴿وأضلهم السامري﴾^(٢) ، وقوله ﴿إنما يأتىكم به الله
إن شاء وما أنتم له بمعجزين﴾^(٣) يعنى ما أنتم بناجين من عذابه إن أتاكم ولا
بممتنعين منه، ولا ينفعكم نصحى حيثذ إن أردت أن أنصح لكم عند حلول
العذاب بكم.

وقد علم نوح ، عليه السلام ، أن العذاب إذا نزل بهم وعاینوه لم ينفعهم
الإيمان عند ذلك وقد بین الله تعالى فى الأمم التى أهلكها بقوله : ﴿فلم يك
ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى خلت فى عباده وخسر هنالك
الكافرون﴾^(٤) فهذه سنة الله ، لاتقبل التوبة عند معاينة العذاب، وأما قوله ﴿إن
كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾^(٥) ، فانما يعنى بالغى فى
هذا الموضع العذاب ، وهو قوله تعالى : ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا
الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً﴾^(٦) ، أى عذاباً أليماً . وقد تقول
العرب لقى فلان اليوم غياً، أى ضربه الأمير ضرباً مبرحاً شديداً أو عذبه عذاباً
أليماً. ومما يجادلون فيه قول الله تعالى : ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً كأنما يصعد فى السماء كذلك
يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾^(٧) .

(١) سورة الشعراء ، آية ٩٩ .

(٢) سورة طه ، من آية ٨٥ .

(٣) سورة هود ، آية ٣٣ .

(٤) سورة غافر ، آية ٨٥ .

(٥) سورة هود ، آية ٣٤ .

(٦) سورة مريم ، آية ٥٩ .

(٧) سورة الأنعام ، آية ١٢٥ .

فقالوا ، يجهلهم ، على أن الله، تعالى ، خص قوماً بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه، وقوما بضيق الصدور، يعنى القلوب بغير كفر كان منهم ولا فسق ولا ضلال ولا هؤولاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة، وهم مخلدون فى النار طول الأبد، وليس ذلك ، يا أمير المؤمنين كما ذهب إليه الجاهلون المخطئون. ربنا أرحم وأعدل وأكرم من أن يفعل ذلك بعباده. كيف، وهو يقول: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(١)، وإنما خلق الجن والإنس لعبادته فجعل لهم أسماعاً وأبصاراً وأفئدة يطبقون بها أضعاف ما كلفهم الله من عبادته، فمن أطاع منهم فيما أمر به فقد شرح الله صدره للإسلام ثواباً منه بطاعته فى العاجل من الدنيا ، ويخفف به عليه أعمال البر ويثقل به الكفر عليه والفسوق والعصيان.

فإن كان فى حالته تلك مطيقاً لجميع ما أمر به ونهى عنه، وكذلك حكم فى كل من بلغ من الطاعة مبلغاً من شريف أو ضيع ، ومن ترك ما أمره الله به من الطاعة وتمادى فى كفره وضلاله فى عاجل الدنيا؛ وهو مع ذلك مطيق للإنبابة والتوبة ، جعل الله صدره ضيقاً حرجاً ، كأنما يصعد فى السماء، عقوبة منه له بكفره وضلالته فى عاجل الدنيا والتوبة مأمور بها ومدعو إليها ، وكذلك حكم الله ، عز وجل ، فيمن بلغ من الكفر والفسوق مبلغه.

وإنما ذكر الله يا أمير المؤمنين ، الشرح والضيق فى كتابه، رحمة منه للعباده وترغيباً منه لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها؛ فى حكمته ، أن يشرح صدورهم ، وتزهيدهم فى الأعمال التى يستوجبون بها فى حكمته تضيق الصدور ولم يذكر لهم ذلك ليقطع رجاءهم ، ولا ليؤيسهم من رحمته وفضله، ولا ليقطعهم عن عفوه ومغفرته وكرمه، وإذا هم صلحوا . وقد بين الله عز

(١) سورة البقرة ، من آية ٢٨٦.

وجل في كتابه فقال تعالى : ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١)

وقال - أي الحسن البصري^(٢) - أن السلف الماضين من صحابة النبي ﷺ، كانوا على كلامه لا ينكرون منه شيئاً ، ولا يجادلون فيه لأنهم كانوا على أمر واحد متفق متسق ، ولا ينكرون منه حقاً ، ولا يحقون منه باطلاً ، ولا يلحقون بالرب إلا ما ألحق بنفسه ، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه.

وذكر - أي الحسن - لأمر المؤمنين أنه إنما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافاً لما قالوا وأحدثوا.

وذكر من ذلك ما لا ينكره أمير المؤمنين، بل يعرفه ويعرف تصديقه في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ففي كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء والبرهان، وقد بعث إليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن لتنظر فيه برأيك وعقلك لنفسك وللمسلمين ، ولا تدخل عليه فيه شبهة ، فانه واضح لم تدبره وعقله وقبل عدل الله فيه.

واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد هو أعلم بالله وأفقه في دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن، مع صلاح حاله وثقته في دينه وأمانته وإهتمامه بأمور المسلمين فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى في الآخرة والأولى .

* * *

(١) سورة المائدة ، آية ١٦ .

(٢) ومن هنا حتى نهاية الرسالة يتبين أن الناسخ والراوى قد تصرفا في نص هذه الرسالة .

وعليه، وبعد أن أوردنا نص الرسالتين - يمكننا القول بأن الرسالتين تتعلقان بموضوع واحد وهو الرد على القدرية ، ولكنهما تختلفان عن بعضهما بعضاً أشد الاختلاف؛ إذ تمتاز رسالة الحسن بن محمد على رسالة الحسن البصرى- بالإضافة إلى رسالة الإرجاء التى اعتمد عليها المؤلف فى مقاله- بأنها تنتهج منهجاً جدلياً خالصاً ، قاعدته الأساسية مجادلة مفترضة بين من يقولون بالقدر - ويمثلهم المؤلف- وبين من ينكرونه - من خصوم المؤلف- وقالبه الفكرى إبطال المقدمات بإبطال النتائج، ومنحاه الأسلوبى الجمل الشرطية (إن قال .. قلنا) - وكل هذا مما سوف يكون الملامح المميزة للكتاب فى علم الكلام من بعد؛ إذ سوف يتبين أن ليس كل بحث فى كل قضية دينية يمكن أن يدخل فى علم الكلام، بل إن علم الكلام يتطلب طريقة معينة فى معالجة القضايا الدينية ، معالجة يكون وجود الخصم فيها ضرورياً ، وحتى كتابة هذا المقال لم يكن متوفراً لدى فان إس- كما قد يكون ذلك غير متوفراً لدينا أيضاً - من النماذج المبكرة سوى عدد قليل يرتبط كله بالمعتزلة دون غيرهم من المتكلمين .

أضف إلى ذلك ، أننا قد أشرنا فى بداية هذا التحليل إلى أن تاريخ تأليف رسالة الحسن بن محمد يرجع إلى سنة ٧٠ هجرية تقريباً، وبذلك فإنها تكون أقدم بعدة سنوات من رسالة الحسن البصرى. ومن ثم ، تعد - مع رسالة الإرجاء- من أقدم ما وصلنا من الوثائق عن نشأة علم الكلام فى الإسلام.

ثانياً : النص المترجم :

لم يكن علم الكلام فى الإسلام يمثل ظاهرة كما كان عليه الحال فى المسيحية، فالنظام التعليمى فى العصور الإسلامية الوسطى ركز على علمى الفقه والحديث النبوى الشريف، حيث قدمت المدارس والمساجد أساتذته فى علم الفقه وليس فى علم الكلام . وحتى النظامية المعروفة التى قدمت الوقف الذى أسسه وزير نظام الملك قبل الحروب الصليبية الأولى ببضعة عقود، فعلى الرغم من أنها كانت تولى ثقتها فترة طويلة بالبحث الأوروبى مع جنوح إلى عكس ما تذهب إليه هذه الأبحاث -وهو انتصار وتفوق مذهب الأشاعرة^(*)- إلا أنها لم تسهم فى حقيقة الأمر كثيراً فى تغيير الموقف^(١) . وعندما يحاول المسلم -الآن- مسايرة متطلبات العالم الحديث ، فإنه إنما يفعل ذلك ليس من خلال تجربته مع التصورات الدينية والفلسفية ، ولكن من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التشريعية القديمة فى دين المجتمع الشرقى . وعلى الرغم من ذلك، فإن المستشرقين عادةً ما يفهمون الإسلام أساساً بوصفه تاريخاً لعلم الكلام والفلسفة ولا بوصفه تاريخاً للفقه .

ولكن إذا لم نشأ أن نغير فطرتنا فعلينا -على الأقل- أن نقدم التبرير، وهو ما قد نبجده فى الحقيقة التى تنص على أنه فى القرون الأولى للإسلام - عندما لم تكن الحياة الفكرية قد أخذت شكل المعاهد أو المدارس بعد - فإن علم الكلام يثير الدهشة والإعجاب؛ فقد أدى علماء الدين دوراً مهماً فى بلاط العباسيين

(*) نسبة إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى مؤسس مذهب الأشاعرة المتوفى سنة ٣٣٠هـ ، والذى كان معتزلياً فى بداية أمره ثم أعلن توبته من الاعتزال وهاجمه فى كتبه . (راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق : د. إحسان عباس، دار صادر ، بيروت، ١٩٦٨م. ج٣ ، ص: ٢٨٤-٢٨٦).

الأوائل فى العاصمة التى تأسست حديثاً وهى بغداد. وبعد ذلك -وخاصة بعد المحنة- بدأت المحاكمات التى عقدتها الدولة فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، بعد أن تحول التشريع لى يصبح بمثابة العلم المخلص، حيث كان هناك اختلاف فى الرأى لا يمتثل بالضرورة اضطهاداً أو إدانة؛ وبدأ بالفعل بريق الإعجاب بعلم الكلام الذى كان بدوره يُعد لعبة خطيرة لأفكار السلطة.

إن ما أنجزته الدراسات الإسلامية فى أوربا إلى الآن - لم يكن غير ذى قيمة تماماً، ولذا فإنه بإمكاننا أن نغامر من أجل أن نثار من محابة المدرسة الغربية التى تبدو محتفية فى نسيج موضوعنا هذا، وهو الاعتقاد بأن البدايات تكون دائماً أكثر أهمية من النهاية؛ فترة ما قبل سقراط كانت أكثر جاذبية من أفلوطين، وجيوتو Giotto أكثر إثارة من تيتيان Titian، فالعلماء الشبان يكونون واعدن أكثر من المتقدمين عنهم فى السن. ولذا فإن البدايات - على الأقل - تخبرنا كيف يأتى شىء ما إلى الوجود، وأحياناً تخبرنا عن السبب فى ذلك. فليس هناك شىء فى التاريخ ضرورياً فى ذاته، لأننا من خلال الخلفية وحدها يكون لدينا الانطباع بأن الشىء ما كان ليحدث إلا على هذا النحو. وعلى الرغم من أنه كان هناك علم كلام فى الإسلام، فليس فى إمكاننا أن نقول: إن الإسلام ما كان يستطيع أن يفعل ذلك دون علم الأديان. واليهودية التى تعد أكثر الأديان قابلية للمقارنة بالإسلام فى كثير من الجوانب لم تطور علم الكلام إلى هذا الحد؛ وعندما فعلت اليهودية ذلك إنما كان بتأثير من الإسلام. وقد لاحظنا - فيما سبق - إنه حتى فى الإسلام نفسه كان هناك عدد كبير من الفقهاء الذين تمنوا أن يكون دينهم بدون هذا العلم.

ولذا، فإننا نسأل لماذا وجد علم الكلام فى الإسلام وكيف نشأ؟

إن الإنسان يحاول - على وجه العموم - أن يجد إجابة بالرجوع إلى المعتزلة "أول المفكرين الإسلاميين" كما يسميهم ألبير نصري نادر A.N.Nadar^(١). وقد يحملنا ذلك إلى القرن الثاني الهجري: مات واصل بن عطاء^(*) سنة ١٣١ هجرية، ومات عمرو بن عبيد^(**) في حوالى ١٤٤ هجرية، وضرار بن عمرو^(***) أول شخصية فى المدرسة مات حوالى ٢٠٠ هجرية^(٣)، ولدينا عن أفكاره الكلامية معلومات كافية. كما نستطيع أن نعرف كثيراً عن الاتجاهات الأصلية لواصل، إذا كانت لدينا معرفة جيدة للغرض من كتابه الشهير "الدعوى" الذى ذكر فى قصيدة لصفوان الأنصارى^(****). فهل كان

(*) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الملقب بالغزال ولد سنة ٨١ هجرية فى المدينة، ثم ذهب إلى البصرة وتردد على حلقة الحسن البصرى، والتقى فى البصرة كذلك بمعبد الجهنى وبالجهم بن صفوان، وتزوج أخت عمرو بن عبيد، وهو أول من نظم حركة الاعتزال فى الإسلام. (الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٨م. ج١، ص: ١٥-٣٠، د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٥م. ج١ ص: ٤٠٦-٤١٤)

(**) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ولد سنة ٨٠ هجرية بالعراق، وكان مولى بنى تميم. وهو أول مفكر معتزلى إحتل مكانة ممتازة فى تاريخ حركة الاعتزال. (د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى، ج١، ص: ٤٣٢-٤٣٧).

(***) هو ضرار بن عمرو الفطفاني صاحب مذهب الضرارية من فرق الجبرية. وكان فى بدء أمره تلميذاً لواصل بن عطاء، ثم خالفه فى خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر. وله نحو ثلاثين مؤلفاً؛ وكان المجلس له بالبصرة قبل أبى الهذيل. (الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٦ هـ، ص: ٦٩. الإسفرائينى: التبصير فى الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠م. ص: ٦٢، ٦٣. الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، مطبعة البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦م. ج١، ص: ٩٠، ٩١).

(****) وهو صفوان بن صفوان الأنصارى (انظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص: ٢٥، =

هؤلاء دعاة أرسلوا لمناظرة غير المسلمين الذين لا يزالون يعيشون في نطاق الأمة الإسلامية؟ إن واصل بن عطاء نفسه كان مشغولاً بالدفاع عن الدين الإسلامي، والأجيال التالية لازالت تذكر "ألف سؤال ضد المانوية" (Manicheans) (٥) فعلم الكلام - إذن - يكون قد بدأ على سبيل الصراع الكلامي ضد الكفار. ومع ذلك فلسنا بحاجة للدخول في تأملات أبعد من ذلك حول هذه الاتجاهات، لأن واصل والمعتزلة ليسا مفتاحنا في هذه المسألة. فقد كان هناك علم كلام قبل المعتزلة في القرن الأول الهجري، وليس من المحتمل أن تكون كل هذه الحركات الشيعية التي تميز الحياة الفكرية في عهد الأمويين الأوائل - وهي الخوارج (**) والقدرية (***) والمرجئة (****) - قد ركزت على السياسة دون تطوير

- ٢٦. ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، تحقيق : سوسنه ديفلد - فلزر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ١٩٦١م. ص : ٣٢).

(*) بدعة مسيحية ثنائية صريحة مؤسسها هوفاني بن فاتك، في القرن الثالث الميلادي، قال عن مذهبه إنه دين جديد تتحد فيه سائر الأديان، ويدور على القول بأن للعالم مبدئين ، أحدهما نور والآخر ظلمة . (د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص : ٣٧٦، ٣٧٧).

(**) بعد معركة صفين وقبل الإمام علي كرهاً بالتحكيم على الخلاف بينه وبين معاوية، خالف علياً جماعة من أتباعه وخرجوا من صفوفه ، فسموا الخوارج . (د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٧٢م . ص : ٢٠٨، ٢٠٩) (***) القدرية (بفتح ففتح) هم القائلون بالقدر (بفتح ففتح أو بفتح فسكون) بمعنى القُدرة ، أي قدرة الإنسان على اكتساب أعماله. وهم متكرون للقضاء والقدر . وهؤلاء القدرية يعيرون خصومهم ويسمونه قدرية. (د. فروخ تاريخ الفكر العربي، ص : ٢١٣. ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ، دار المسيرة ، بيروت ، ص : ٩٧).

(****) اسم لعدد من الفرق كانت تقول بإرجاء - بتأجيل - الحكم على مرتكب الكبيرة - المؤمن هو أم كافر - إلى الله يوم القيامة . فالله هو الذي يحكم على أعمال العباد، وليس للعباد أن يحكم بعضهم على أعمال بعض. (د. فروخ : تاريخ الفكر العربي، ص : ٢١٢. ابن العبري : تاريخ مختصر الدول، ص : ٩٧).

للهيكل الدينى. بل حتى نستطيع أن نبرهن على ما هو عكس ذلك: ففي حوالى سنة ٧٥ هجرية بدأ الخليفة عبد الملك^(*) اتفاقاً مع العباد Ibadites فى البصرة، وهو ما يزال محفوظاً فى مصدر من المصادر المتأخرة للخواارج^(٦). وفى هذه الفترة ذاتها - وليس بعد سن ٨٠ هجرية - كتب الحاكم العراقى الحجاج^(**) خطاباً إلى الحسن البصرى^(***) يطلب منه أن يفسر مبادئ ومبررات المذهب القدرى qadarite، والرسالة التى رد بها البصرى مازالت محفوظة بين أيدينا؛ ومنذ طبعة ريتز Ritter لنص الرسالة سنة ١٩٣٣، لم يتناول أحد هذه المسألة

(*) هو عبد الملك بن مروان ابن الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ابن قصى، ويكنى أبا الوليد؛ وُلد سنة ٢٦ هجرية فى خلافة عثمان بن عفان وشهد يوم الدار مع أبيه وهو ابن عشر سنين. ومات عبد الملك بدمشق يوم الخميس للنص من شوال سنة ٨٦ هـ وله ستون سنة، فكانت ولايته من يوم بويج إلى يوم توفى إحدى وعشرين سنة وشهراً ونصفاً. (ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٥٧ م. ص: ٢٢٣-٢٣٥. ابن قتيبة: المعارف، تحقيق وتقديم: د. ثروت عكاشة، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٩. ص: ٣٥٥-٣٥٧).

(**) هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبى عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب الثقفى، ويكنى أبى محمد، وكانت وفاته سنة ٩٥ هجرية فى شهر رمضان. (ابن قتيبة: المعارف، ص ك ٣٩٥-٣٩٨).

(***) هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار البصرى؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. ولد فى بيت أم مسلمة زوج النبى ﷺ بالمدينة المنورة سنة ٢٢ هجرية. وكان عالم البصرة وزاهداً غير منازع، تخرج فى مدرسته كثير ممن عاصره وجاء بعد من رؤساء الطوائف المختلفة. وتوفى سنة ١١٠ هجرية (ابن خلكان: وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج ٢، ص: ٦٩-٧٣. ابن قتيبة: المعارف، ص: ٤٤٠، ٤٤١. فؤاد سزجين: تاريخ التراث العربى، ترجمة: د. محمود فهمى حجازى، د. فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧ م، ج ١، ص: ٤٩، ٥٠).

بصورة جدية . كذلك فإن تناول كل الحجج معاً - فى اعتقادى - أمر يصعب القيام به على هذا النحو^(٧) .

ولكن لاتزال هناك صعوبتان تستوجبان الحل ، فعلى الرغم من الوثائق التى ذكرناها لاتزال أسس النصوص موثقاً فيها، ونوع الأسلوب يتطابق مع الفكر الدينى عند المعتزلة، والتركيب الجدلى للإجابة والردود - وهو ما يسمى الكلام- لم يوجد بعد فى الدليلين اللذين ذكرناهما .

إن الفكر الدينى فى الواقع الإسلامى لم يُسمى وفقاً لمحتوياته، كما هو الحال فى اللاتينية أو اليونانية بأنه "المعرفة حول الإله". ولكن بعد أسلوبه القائم على الحجة: يتحدث الشخص كلاماً مع الخصم بطرح أسئلة وينزل بموضعه إلى بدائل لأمعنى لها^(٨). وهذا لايعنى إنه لم تكن هناك طريقة يعبر بها الفرد عن نفسه، ولكن كان هذا نوع الأسلوب المميز. وهنا وجد الاتجاه العدائى المتشدد للفكر الدينى عند المعتزلة الأوائى أساساً مناسباً. وعلى الرغم من ذلك ، فإن الموقف فى القرن الأول الهجرى يبدو مختلفاً، فرسالة العباد ورسالة الحسن البصرى تعتبران فكراً دينياً طالما تتناولان مشاكل دينية ؛ ولكن الرسالتين ليستا كلاماً.

هل يمكن أن نستدل من ذلك على أنه لم يكن هناك كلام مطلق فى ذلك الوقت ؟

إن التوصل إلى ذلك يبدو متعجلاً وقائماً فقط على "حجة من الصمت" *argumentum e silentio* . ولاينبغى أن ننسى أن اتجاهات النصين اللذين ذكرناهما لاتغلب عليهما صفة علم الكلام، فلم يكن مطلوباً من الحسن البصرى أو من العباد أن يدخلا فى حوار تصورى مع خصومها كما كان هذا معتاداً فى النصوص المتأخرة للكلام، ولكن أرادا أن يشرحا أفكارهما، وهذا ما

فعلاه. وبالإضافة إلى ذلك، فإذا بحثنا حقاً عن مادة في الاتجاه المضاد، فقد نصل على الأقل إلى فقرات مناسبة قليلة. ويُقدم محمد الباقر^(*) الإمام الخامس للشيعة - الذى مات فى ١٧٧هـ - ٧٣٥م - على أنه يستخدم الكلام ، وحججه فى تقرير حفظه كولينى Kulini فى Kafi^(٩). ويُقال إن عمر الثانى^(**) - الذى حكم من سنة ٩٩ إلى سنة ١٠١هـ - قد أكد قدرته على الكلام، خاصةً من ناحية مناقشاته مع الشيعة^(١٠). وصحار العبدى^(***) الذى كانت له اتصالات قريبة مع الأحنف بن قيس^(****) ومعاوية^(****) (حكم ٤١هـ = ٦٦١م - ٦٠هـ

(*) هو أبو جعفر محمد بن زين العابدين على بن الحسين بن على بن أبى طالب، الملقب بالباقر، أحد الأئمة الإثنى عشر فى اعتقاد الإمامية ، وهو والد جعفر الصادق كان عالماً سيداً كبيراً، وإنما قيل له الباقر لأنه تَبَقَّرَ فى العلم، أى توسع ، والتبقر : التوسع . ولد الباقر سنة ٥٧ هـ، وقتل جده الحسين وله من العمر ثلاث سنين. وقد اختلف فى وفاته حيث قيل انها سنة ١١٣هـ، أو ١١٤هـ، أو ١١٧هـ، أو ١١٨هـ بالحميمة . (ابن خلكان : وفيات الاعيان، ج٤، ص: ١٧٤).

(**) وهو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبى العاصى بن أمية بن عبد شمس، وُلد سنة ٦٣ هجرية وهى السنة التى ماتت فيها ميمونة زوج النبى ﷺ (ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص: ٣٣٠ . ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٣٦٢، ٣٦٣).

(***) وهو صُحار بن عباس العبدى من بنى مُرة بن ظفر بن الدئل، ويكنى أبا عبد الرحمن. وهو أحد النسابين والخطباء فى أيام معاوية ابن أبى سفيان وله مع دغفل أخبار ؛ وكان صحار عثمانياً من عبد القيس، روى عن النبى ﷺ حديثين أو ثلاثة ، وله من الكتب كتاب الأمثال . (ابن سعد: الطبقات الكبرى ، ج٥، ص : ٥٦٢ . ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٣٣٩ . ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص : ١٣٨).

(****) هو الضحاك بن قيس بن معاوية بن حصين بن عباد ، ينتهى نسبه إلى زيد مناة بن تميم. وقد أدرك عهد النبى ﷺ ولم يصبه، وشهد بعض الفتوحات منها قاشان والنمره، كما شهد صفين مع على. وكان من عباد البصرة الزاهدين المخلصين الذين تركوا أثراً كبيراً فى المجتمع الإسلامى. (ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٢٣ - ٤٢٥ . ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص: ٤٩٩ - ٥٠٦ . المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق : محمد محبى -

= ٦٨٠م) والذي يُعتقد أنه عاش في زمن النبي ﷺ - اقتبس منه كتاب من الخوارج يدعى الشماخي^(*) النصيحة التالية المتعلقة بالقدرين qadarites :

"تحدث معهم في المعرفة الإلهية - كلامهم في العلم - فإذا اعترفوا بهذا الحديث فإنهم يناقضون مذهبهم^(١١)، وإذا أنكروه وقعوا في الكفر"^(١٢).

وكان صحار العبدى معلماً لعالم شهير هو أبو عبادة مسلم بن أبي كريمة التميمي (في النصف الأول من القرن الثاني الهجري)^(١٣)؛ وقد كون نظرية معتدلة شبيهة بنظرة العباد. والفقرة السابقة في محتوياتها تتطابق في كثير أو قليل مع مانتوقعه من رجل مثل صحار، فكلماتها وتركيبها يدعوان لشيء من الدهشة. فليس فقط الفعل "كلم" ولكن الاسم "كلاماً" قد استخدم بالفعل لهذا النوع من النقاش الديني؛ ولكن حتى ملامح الأسلوب المعتاد في الجدل لم تكن معروفة لعلماء القرن الأول.

ولكن هل هذه النصوص حقيقية وموثوق فيها؟

= الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة ، مصر، ١٩٥٨م، ج٣ ، ص : ٣٦ ، ٣٧. (****) هو معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، مؤسس الدولة الأموية التي امتدت بين ٤٠هـ - ١٣٢هـ. ولد بمكة قبل الهجرة بخمس عشرة سنة، وأسلم يوم فتح مكة وله من العمر ثلاث وعشرون سنة؛ وتوفي بدمشق يوم الخميس لثمان بقين من رجب سنة ستين هجرية. (ابن عبد ربه: العقد الفريد ، تحقيق : أحمد أمين وآخرين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٦٢م، ج٤ ، ص : ٣٦٢. ابن قتيبة : المعارف، ص : ٣٤٩ ، ٣٥٠).

(*) هو أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، عالم من الإباضية، توفي سنة ٩٢٨هـ - ١٥٢٢م بقرية من واحة أفرن من جبل نفوسة لطرابلس الغرب . من مؤلفاته : شرح عقيدة النسفي، وكتاب السير . (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص : ٢٣٤).

فلنتناول تحذير المعتزلة بجديّة : إن مجرد تراكم الأكاذيب لا يبلغ الحقيقة^(١٤)؛ أو نستطيع القول في هذا الموقف : إن مجرد تراكم أشياء غير مؤكدة لا يصنع حقائق تاريخية؛ ومن ثمة يمكن إثارة الشك حول قوة كل هذه الإقتباسات. ولذلك فإن أئمة الشيعة وخاصة جعفر الصادق^(*) مع أبيه محمد الباقر، مشكوك فيهم بدرجة كبيرة من مجرد تناول الألفاظ الخاصة بالأفكار السابقة وأشكال التعبير . كما أن صورة عمر بن عبد العزيز في التاريخ قد شوهتها محاولات كتاب التاريخ، لتصويره كمصلح كبير وعظيم في ملك بني أمية، أو حتى مثل المهدي في "عام الحمار" - ١٠٠ هـ^(١٥) - والمصدر الذي استقيناه منه هذا التقرير عن صحار العبدى - كما ذكرنا - كان متأخراً بعض الشيء (الشماخي مات في عام ٩٢٨ هـ = ١٥٢٢ م)؛ وقد ذكره ابن سعد^(**) فقط بكلمات قليلة^(١٦).

(*) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أحد الأئمة الإثني عشر على مذهب الإمامية ، وكان من سادات أهل البيت، ولقب بالصادق لصدقه في مقالته ، وفضله أشهر من أن يُذكر . وكانت ولادته سنة ٨٠ هجرية، أي أنه ولد في السنة التي ولد فيها عمه زيد بن علي والإمام أبو حنيفة النعمان وواصل بن عطاء. وقد أخذ العلم وبخاصة الحديث عن جده الإمام علي زين العابدين ، وعن جده الآخر القاسم بن محمد، ثم عن أبيه محمد الباقر. ولما مات أبوه وهو في الرابعة والثلاثين ، انتقلت إلى الإمامة الروحية للشيعة الإمامية، فكان في نسقها الإمام السادس . وفي عام ١٤٨ هجرية مات جعفر الصادق وهو إماماً منقطعاً تمام الانقطاع للعلم . (ابن خلّكان: وفيات الأعيان ، ج١، ص: ٣٢٧، ٣٢٨. د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م، ج٢ ، ص : ٢٠٥ - ٢١٣).

(**) هو أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري ، صاحب الطبقات الكبرى ، ولد سنة ١٦٨ هجرية بالبصرة ، فنسب إليها، وارتحل إلى بغداد وأقام فيها، ملازماً لأستاذه الواقدي يكتب له حتى عُرف بكتاب الواقدي .

إن الموضوع الذى نريد أن ندافع عنه هو أن الحضارة الإسلامية لم تطور ببطء فن الفكر الدينى وبخاصة علم الكلام، ولكنها ارتقت وامت به إلى درجة كبيرة - نريد أن ندافع عن ذلك ضد الأصوات المتطرفة التى أوجدت هذه الأفكار الغريبة وأرستها. فلقد تعودنا تماماً على فكرة أن العرب - من الصحراء - هم سادة الشعر وأساتذة اللغة، ولكنهم غير مزارعين وغير مؤهلين فى كل حرف المجتمع الحضرى - ومنها الفكر الدينى - لقد بدأوا ثقافتهم من فراغ وبالتدريج انفصلوا عن اختياراتهم الموروثة . ومن ثمة، فإننا نتمسك وننضم بعناء شديد إلى الاعتقاد بأن الأدب فى العصر الأموى قد تم نقله وتوصيله بصورة شفهية، لدرجة أنه يصعب علينا أن نقبل بصورة مباشرة إمكانية إنتاج فكر دينى. ولذلك فإننا فى حاجة ماسة إلى مادة نعدّها مصدراً، وهى موجودة بالفعل، وعلى الرغم من أنها - أيضاً - محل تساؤلات، إلا أنها تضع الأساس لحدود مناقشاتنا وتجعلها إلى حد ما موثوقة بها كثيراً.

إن الإمام الزيدى - الهادى إلى الحق - يحيى بن الحسين^(*) (المتوفى فى عام ٢٩٨هـ = ٩١١م) ، هو المؤسس لمجتمع أو دولة الزيدية فى اليمن، وحفيد قاسم بن إبراهيم^(**) (المتوفى فى عام ٢٤٦هـ = ٨٩٠م)؛ هو الذى إطلع على

(*) هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، الملقب بالهادى إلى الحق. ولد بالمدينة عام ٢٤٥هـ، أخذ العلم عن أبيه الحسين وكان محدثاً، وعن عميه محمد والحسين. وقد توفى مسموماً فى ٢٠ من ذى الحجة عام ٢٩٨هـ، ودفن بصعدة . (د. أحمد محمد صبحى : فى علم الكلام، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ، بيروت، ج٣، ص : ١١٢، ١١٣).

(**) هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، ولد بالمدينة عام ١٦٩هـ أو ١٧٠هـ، أخذ العلم عن آبائه وعن محمد بن منصور الماردى الذى جمع علوم آل البيت فى كتابه الوافى، مع أنه لم يكن من أهل البيت؛ خالط علماء المذهب =

عمل الزيدية تجاه مذهب الإرادة الحرة؛ وقد عدّد بين كتاباته الكثيرة تفنيد ودحض لمقالة ضد القدرية ، والتي نسبها وأرجعها إلى الحسن بن محمد بن الحنفية^(*) ، حفيد علي وشقيق أبو هاشم^(**) المشهور الذى حاول أن يستولى على تراث المختار^(***) ؛ وقد قيل إنه فى النهاية قد نقله إلى العباسيين^(١٧).

إن كتاب الهادى إلى الحق قد تم حفظه فى عدة مخطوطات ، ومعه عدد لا بأس به من الشذرات الخاصة بالنص الذى ثار الجدل حوله^(١٨). فإن النص - إذن- يعود بنا مرة أخرى إلى القرن الأول الهجرى، حيث توفى الحسن بن محمد بن الحنفية بين سنة ٩٩ هـ = ٧١٨ م وسنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م، إن لم يكن قبل

= الحنفى فى الفقه وشيوخ المعتزلة فى الأصول ، فكان من أكبر علماء الزيدى فى الفقه والأصول. وصفه جعفر بن حرب المعتزلى بقوله : أين كنا من هذا الرجل ، فوالله ما رأيت مثله . (أحمد صبحى: فى علم الكلام، ج٣ ، ص : ٩٤ ، ٩٥).

(*) هو الحسن بن محمد بن علي بن أبى طالب الهاشمى أبو محمد المدنى وأبوه يعرف بابن الحنفية، وهو أول من تكلم فى الإرجاء وصنف كتاباً فيه، ثم ندم عليه، وكان من عقلاء قومه وعلمائهم. وتوفى سنة ٩٩ أو ١٠٠ هجرية، وقيل غير ذلك فى وفاته . (ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩ م، ج١، ص: ١٢١ ، ١٢٢ . ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥ هـ، ص : ٣٢٠ ، ٣٢١).

(**) هو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية المتوفى عام ٩٨ هـ، وهو الذى أخذ عنه واصل بن عطاء المعتزلى ، وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه. (د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ج١ ، ص : ٢٢٩).

(***) هو المختار بن أبى عبيد بن مسعود بن عمرو بن عمير بن عوف بن عفرة بن عميرة بن عوف بن ثقيف الثقفى ؛ وقد قتل فى رابع عشر رمضان سنة ٦٧ هـ، وله من العمر سبع وستون سنة. (ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق : د. أحمد أبو ملحى وآخرين، دار الكتب العلمية ، الطبعة الرابعة ، بيروت، ١٩٨٨ م، ج٨، ص : ٢٩٢ - ٢٩٥ . ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٠٠ ، ٤٠١).

ذلك^(١٩). وهنا نتقابل مرة أخرى معاً وبكثير من النقاش حول التفسير المناسب والصحيح للنصوص القرآنية ؛ ونجد نفس التركيب الإنفصالي في نصيحة صحر العبدى . وسوف نضرب لك مثالا أو مثالين :

"أخبرونا - الحسن بن محمد بن الحنفية يخاطب خصومه القدرين- عن بنى آدم كلهم، هل كانوا يستطيعون أن يطيعوا الله جميعاً ، فلا يعصوه ويعبدوه كلهم حتى لا يعبدوا غيره، فيوجب لهم الجنة ويحرم عليهم النار، فلا يدخلها أحد منهم ؟ فإن قالوا نعم، فقد كذبوا كتاب الله، وزعموا أنهم يقدرون على أن ييطلوا قول الله تبارك وتعالى عن ذلك؛ وإن قالوا لا ، لم يكونوا يستطيعون أن يطيعوه ولا يعبدوه، كان ذلك نقضاً لقولهم وإبطالاً لحجتهم"^(٢٠).

إن المناقشة ربما تحتاج إلى تعليق ، فلو أن النار قد خلقت فعلاً منذ البداية -كما يريد الكاتب أن يقول- فإن الله يجب أن يكون قد قضى بالشر، وإلا فإن هذا الفعل يكون بدون معنى؛ وهذا برهان ناقص إلى حد ما. وهناك اعتراض ممكنان قد يمران فى صمت لاسيما وأن القدرين قد استطاعوا أن يردوا بأن الله لم يقضى بالشر، ولكنه قد علم به مسبقاً - العلم الإلهى - وهذه المعرفة المسبقة لاتعنى الجبر - القضاء والقدر- أو ربما استطاعوا أن يدعوا أن النار لم توجد بعد، ولكنها سوف تُخلق بعد الحساب الأخير عندما يكون وجودها ضرورياً.

والحلان كلاهما قد تم افتراضهما ، الحل الأول قد افترضه -فعلاً- الحسن البصرى فى الرسالة التى بعث بها إلى الخليفة عبد الملك^(٢١)، والثانى افترضه ضرار بن عمرو المعتزلى فى القرن الثانى^(٢٢). والحق أنه لم يشر إليهما فى هذا النص مما يدل على أن المؤلف لم يكن يعرفهما، لأن مقالبه يمكن أن يكون تعليماً ووصايااً للجبريين فى كيفية التعامل مع مناقشات القدرية، وذلك على

الرغم من إنه ذكر فيه كل الحجج الممكنة والمتوقعة منهم. فهذا هو اتجاهه الذى يمكن أن نوضحه من النص التالى:

"هل يستطيعون أن يجهلوا ما جعلهم الله به عارفين أم لا يستطيعون ؟ فإن قالوا لا ؛ فقد انتقض قولهم عليهم . وإن قالوا نعم، فقل : هل يستطيعون أن يجهلوا معرفة الله، فلا يعرفون أنه خالق كل شىء ومصور كل شىء؟ فإن قالوا: هذه الفطرة ، وليس يُثاب أحد عليها، فالخلق كلهم يعرفون أنه الله؛ فقل: هل يستطيعون أن يجهلوا الليل والنهار، والسماء والأرض، والدنيا والآخرة، والناس والخلق، كلهم أن الله جعلهم كما شاء وكيف شاء؟ فإن قالوا نعم ، فقد كذبوا والناس كلهم شهود على كذبهم . وإن قالوا لا ، فقد تابعوك" (٢٣).

إن مستوى النقاش يبدو أنه يتناسب مع الموضوع فى نهاية القرن الأول، فغيلان الدمشقى^(*) - الذى تم تنفيذ حكم الإعدام فيه فى خلافة هشام بن عبد الملك^(**) (١٠٥ - ١٢٥ هـ = ٧٢٤ - ٧٤٣ م) - يستخدم تعبير الفطرة لمثل

(*) وهو غيلان بن مسلم القبطى، نسبة إلى أصله ، أو غيلان بن مسلم الدمشقى، نسبة إلى بلده. وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس؛ ويقال ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وكان غيلان قد أخذ القول بالقدر وبخلق القرآن عن معبد الجهنى، ثم جمع بين القدر والإرجاء . وقد أخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق؛ وكانوا يرون أن ذلك بدعوة عمر بن عبد العزيز عليه. (عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى، ص : ٢١٣، ٢١٤. ابن قتيبة : المعارف، ص : ٤٨٤. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١ ، ص : ٣١٣ - ٣٢٣).

(**) بويغ له بالخلافة يوم الجمعة بعد موت أخيه لخمس بقين من شعبان من سنة ١٠٥ هـ وله من العمر أربع وثلاثون سنة وأشهر ، لأنه ولد لما قتل أبوه عبد الملك بن مروان مصعب بن الزبير فى سنة ٧٢ هـ ، فسماه منصوراً تفاؤلاً ، ثم قدم فوجد أمه قد أسمته باسم أبيها هشام، فأقره. (ابن كثير : البداية والنهاية ، ج٩ ، ص : ٢٤٣).

هذه التأملات المفصلة؛ ولدينا شهادة كافية تؤكد أن بدايات هذا التصور تعود إلى القرن الأول، إلى القرآن وإلى حديث الفطرة الشهير الذى انتقل تحت اسم أبى هريرة^(*) (٢٤). ولذلك فإن حجة الحسن بن محمد بن الحنفية تبدو غير مقنعة أو غير جازمة، فلا يوجد قدرية تنكر أن الشيء المعروف لشخص ما لا يمكن تجاهله، فبالإضافة إلى الفطرة توجد أشياء كثيرة قابلة للمعرفة؛ فالإنسان لا يستطيع أن يعرف الغيب، ولكنه قد يعرف الشيء عن طريق محاولته العقلية. ومن ثم، فإن المؤلف لا يعرف القدرات التأملية عند القدرين، لأنه لا يريد إلا أن يسجل كيفية التعامل بأحسن الطرق مع الضلال المتعلق بالإدراة الحرة. ولكن الأفكار التى يشير إليها والأخرى التى يأتى بها من نفسه - تعد أفكاراً فجأة بطريقة تدعو للغرابة. فالافتراض - إذن - يذهب إلى أن هذه الشذرات يرجع تاريخها إلى زمن كان الفكر الدينى فيه لا يزال بدائياً؛ وليس هناك دليل ضمنى فى الأربعين إقتباس - التى قام بها الهادى إلى الحق - يشير إلى عدم تصديق هذا النص^(٢٥).

ولكن من الصعب التغلب على الشك حيث نفترض أن مثل هذا الكتاب قد كُتب فى وقت مبكراً لم تكن صناعة الورق^(**) فيه قد عُرفت بعد فى البلاد

(*) هو عبد الله بن عمرو من قبيلة من اليمن يقال لها دوس، وهو دوس بن عدنان بن عبد الله بن زهران، من الأزد. وأمه: أميمة بنت صفيح بن الحارث. وتوفى سنة ٥٩ هـ أو سنة ٥٧ هـ. (ابن قتيبة: المعارف، ص: ٢٧٧، ٢٧٨).

(**) يذكر إنه فى عام ٧٥١ م = ١٣٣ هـ نقل العرب جماعة من اسرى الحرب الصينيين إلى سمرقند، وعندما أرادوا بيعهم عبيداً عتُرفى صنعة، إتضح لهم إن قسماً من هؤلاء الأسرى كان بارعاً فى صناعة الورق وخبيراً فيها. فكان أن أقامت فى البلاد صناعة الورق نشيطة كل النشاط. وركزت الجهود على تحسينها وترقيتها؛ وأصبح الكتان والقطن عماد صناعة الورق الأبيض الناعم، فعمر الأمة كلها حتى العاصمة نفسها، بغداد، حيث احتفل بنجاحه بعد أن -

العربية، وهو الوقت الذى كان البردى والجلد فيه أكثر غلاءً . فهل كانت
القدرية حقاً جديرة بهذا الجهد وتلك التكاليف فى تلك الأيام، عندما كان
النشاط الأدبى فى مجالات أخرى لايزال محدوداً ؟

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه أينما ذكر الحسن بن محمد بن الحنفية فى
التراجم الخاصة بالسير الذاتية ، فإن عدائه للقدرية الذى تحدثنا فيه آنفاً -
بوصفه أمراً مسلماً به- يمر فى صمت ؛ فإننا نعرف أنه كان مهتماً بمسائل
الفكر الدينى من وجهة نظره، لاسيما أنه يعد أول الماتريدية Murjite . كما
يصعب أن نجد مصدراً يغفل ذكره، أو يقتبس من كتاب الإرجاء ، الذى يحمل
أول نص له علاقة بهذه الحركة. ولكن إذا كان هناك حقاً كتاب الإرجاء
لصاحبه الحسن بن محمد بن الحنفية، فإننا لم نعد بحاجة إلى التفكير حول القدرة
على إنتاج فكر دينى فى ظل حكم الأمويين. ومن ثمة ، نكون أكثر استعداداً
لأن نصدق أن نفس المؤلف كتب كتاباً ثانياً فى المشكلات المتعلقة بالفكر
الدينى. ولما كان الحسن ما تريدياً، فإنه لا يستبعد أن يكون من الجبريين؛ بل
على العكس من ذلك، فموقفه يوحد بين الاتجاهين^(٢٦).

ويقتبس الذهبى^(*) إقتباسات كبيرة من كتاب الإرجاء فى مؤلفه "تاريخ

= انطلق من سمرقند. وقد أدرك الخليفة المنصور قيمة هذه المادة الجديدة للكتابة نظراً لاستهلاك
علمائه وكتبته كميات منها فى وزارته ، وبجامعه العلمية ، ورواجه عند التجار والموظفين؛
وأدرك إنه بوسعه عن طريق هذه المادة الجديدة أن يتحرر من ربة استيراد ورق البردى من
مصر. (زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة : فاروق بوضون، كمال
دسوقي، راجعه: مارون عيس الخورى، منشورات المكتب التجارى ، بيروت ، ص : ٤٥ ،
٤٦).

(*) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركمانى الأصل، الفارقى، ثم الدمشقى،
الذهبى، الشافعى (أبو عبد الله ، شمس الدين) محدث ، مؤرخ . ولد بدمشق فى ربيع الأول -

الإسلام^(٢٧) (مات فى عام ٧٤٨هـ = ١٣٤٨م أو فى عام ٧٥٣هـ = ١٣٥٢م) . وكذلك فعل ابن حجر^(٢٨) فى كتابه "تهذيب التهذيب"^(٢٨) (وقد مات فى عام ٨٥٢هـ = ١٤٤٩م). وهكذا فإن النص كان معروفاً إلى القرن التاسع الهجرى أو الخامس عشر الميلادى.

وقد عاجل ميدلنج Madelung مؤخراً هذه الشذرات، حيث أكد تصديقها^(٢٩) تأكيداً قوياً. ولكننا فى الوقت نفسه نستطيع توسيع القاعدة، لأنه يوجد لدينا الآن مصدر قد استخدمه ابن حجر ، وهو كتاب "الإيمان" لصاحبه ابن أبى عمر العدنى^(*) (مات فى عام ٢٤٣هـ = ٨٥٨م)^(٣٠)، حيث نجد عنده النص الكامل لكتاب الإرجاء فى ثلاث صحائف تقريباً . ولكن هذا النص لايساعدنا فى بحثنا حول الكلام، لأنه مكتوب فى صورة خطاب مرسل إلى الشيعة فى العراق. ولذلك فهو مثل رسالة الحسن البصرى إلى عبد الملك، حيث لايتيح أى فرصة حول ملامح الأسلوب التى ذكرناها سابقاً؛ ولكنه يعطينا معلومات ثرية عن الموقف السياسى لمؤلفه. ومن ثمة ، يمكننا من تكوين حكم صادق على آرائه فى الفكر الدينى؛ وفيما يلى اقتباس لفقرة قصيرة منه :

= سنة ٦٧٣هـ ، وتوفى بها فى ٣ ذى القعدة سنة ٧٤٨هـ ، ودفن بمقبرة الباب الصغير . ومن مؤلفاته : تاريخ الإسلام الكبير فى إحدى وعشرين مجلداً ، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، طبقات الحفاظ، تجريد الأصول فى أحاديث الرسول ، المشتبه فى أسماء الرجال. (كحالة: معجم المؤلفين ، جـ ٨ ، ص: ٢٨٩ ، ٢٩٠).

(*) هو شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢هـ .
(**) هو محمد بن يحيى بن أبى عمر العدنى ، المكي (أبو عبد الله) محدث ، مسند، حافظ، تولى متبوعة الحرم، وروى عن الفضيل بن عياض والداوردي. وتوفى بمكة لإحدى عشرة بقية من ذى الحجة سنة ٢٤٣هـ. من آثاره : المسند، كتاب الإيمان. (ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب، جـ ٢، ص : ١٠٤ . كحالة : معجم المؤلفين ، جـ ١٢، ص : ١٠٧).

"إذا شاء لأحد أن يسألنا عن موقفنا ورأينا ، نقول : إننا أناس ربهم الله تعالى، ودينهم الإسلام، ودليلهم القرآن، ونبیهم محمد ﷺ ... وبين زعماء أمتنا أبی بكر وعمر (رضی الله عنهما) حيث نضرب المثل بطاعتهما، وندين من يعارضهما؛ فنحن نوالی أبی بكر وعمر (رضی الله عنهما)، ونجاهد فيهما، لأنهما لم تقتل عليهما الأمة ، ولم تشك في أمرهما ، ونرجئ من بعدهما ممن دخل في الفتنة ، فنكل أمرهم إلى الله.

وبين هؤلاء الذين نعاملهم كأعداء لنا هم أصحاب الصابئة الذين استخدموا القرآن ذريعة للإفتراء على الأمويين... عن طريق فضح إثمهم بينما يرتكبون هم أنفسهم هذا الإثم حين تتاح لهم الفرصة، وكذلك عن طريق إظهار الإثم دون الإشارة إلى كيفية التخلص منه. وقد اتخذوا بعضاً من أهل البيت كأئمة لهم، وجعلوهم مسئولين عن أرائهم الدينية^(٣١). وذلك عن طريق إعلان تضامنهم مع ما يحبون ونفورهم ممن يكرهون : المنتهكون لحرمة القرآن والمتبعين للمنجمين (الكهان) ؛ فإنهم يأملون في انعكاس^(٣٢) الوضع الذي يحدث عند البعث قبل قيام الساعة، ولذلك فإنهم يحرفون كتاب الله ويمارسون أنواعاً من الربا ...

وهناك علامة أخرى تبين عداة الصابئة حيث يقولون : "إن الله تعالى يرشدنا إلى الطريق الواضح الذي يضل عنه الآخرين ، ويهدينا إلى معرفة الأسرار . فإنهم يدعون أن النبي ﷺ قد أخفى تسعة أعشار القرآن؛ ولكن إذا كان النبي ﷺ حقاً قد أخفى شيئاً

كشفه الله تعالى ، لكان قد أخفى شأن زوجة ابنه بالتبني
زيد...^(٣٣).

لقد أملى الحسن بن محمد بن الحنفية هذا الخطاب إلى أحد أتباعه، وهو
عبد الواحد بن أيمن الذي عاش في مكة، وطلب منه أن ينشره على الملأ في كل
مكان^(٣٤). ولكننا نعرف أيضاً أنه -هو نفسه- قد حُورب من أجل عقيدته من
قبل عالم الأنساب الكوفي أبي سقعب شخدا ب بن جرع^(٣٥). ومما لاشك فيه
أن هذا النص كان موجهاً أساساً ضد الأعمال المتطرفة للشيعة في الكوفة،
وكانت الصابئة الذين يهاجمهم أتباع المختار الذي جدد لهم الآمال وبين لهم
أجزاء سرية في القرآن، وذلك بعد فشل الثورة في عام ٦٧ هـ = ٦٨٧ م - كانوا
يدعون أنهم لم يتلقونها من بقية المجتمع. وقد كان المختار نفسه هو الذي قتل
هؤلاء ، وهو المسئول عن مقتل الحسين^(*). وقد عير هؤلاء بإثمهم مع إنه
ارتكب الإثم نفسه، وهو الذي اتخذ عضواً من أهل البيت كإمام له.

ويعلن الحسن بن محمد بن الحنفية أن ولاء المختار لأبيه لم يكن أكثر من
تطفل وانتحال لشخصية الغير؛ وعلى الرغم من أنه كان علوياً في ذلك الوقت
وأحد زعماء القبائل ، إلا أنه كان صاحب منهج يدعو الاعتدال فيه إلى
الدهشة. فلم يعلن لنفسه بأى رعاية ضد الأمويين، وهو يقبل أبا بكر وعمر
(رضى الله عنهما) خلفاء حقيقيين. وفي حالة هؤلاء الذين كانوا أول من
أسهم في الفرقة ، فإنه يمتنع عن إصدار أى حكم على عثمان وعلى (رضى الله

(*) وهو الحسين بن علي بن أبي طالب ويكنى : أبا عبد الله ، خرج يريد الكوفة ، فوجه إليه عبيد
الله بن زياد عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقتله سنان بن أبي أنس النخعي سنة ٦١ هـ يوم
عاشوراء، وهو ابن ثمان وخمسين سنة ، ويقال ابن ست وخمسين سنة - وكان يفض بالسواد.
(ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢١٢)

عنهما). وإذا كان هذا يدعو للدهشة، إلا أنه يتوقف عن ذلك إذا توقفنا عن النظر إليه وفقاً لمقولات القرون المتأخرة، عندما كانت الفجوة بين أهل السنة والشيعة قد أصبحت من الصعوبة أن تؤصد.

وقد كان الحسن بن محمد بن الحنفية علوياً ولكنه ليس بالضرورة شيعياً؛ فلقد كان هناك كثير من العلويين -حتى بين أحفاد علي (رضى الله عنه)- الذين لم يفكروا مطلقاً في أى معارضة ضد الحكم الأموى، بل فضلوا العيش في هدوء فكري. فقد تولى زيد بن علي^(*) (مات عام ١٢٢هـ = ٧٤٠م) الاعتراف بأبي بكر وعمر (رضى الله عنهما)؛ ولا بد أن يعرف زيد كاتبنا هذا، لأنه عمه من بعيد. وتؤكد مصادرنا على أنه قد فقد أتباعه الكوفيين لهذا السبب وحده. وبالإضافة إلى ذلك، فإن "الإرجاء" الذى يحوى وجهة النظر نحو عثمان وعلي (رضى الله عنهما)، قد تطور على يد المعتزلة الأوائل^(٣٦)، بينما يبدأ أصحاب الماتريدية فى فهم العبارة بطريقة مختلفة^(٣٧). ومن ثمة، فإن كل هذا يدل على أن الوثيقة أو النص مصدر موثوق فيه، وإننى أتفق تماماً مع ميدلنج فى إنه بهذا الإعلان قد عقد الحسن بن محمد بن الحنفية سلاماً مع الحكم الأموى^(٣٨).

ولكن إذا كان الحال كذلك، فإننا نطرح أسئلة أخرى: لماذا شعر الحسن بأنه يخون المختار، ويعلن اعترافاً صريحاً برأيه ضد التطرف وضد الثورية؟

(*) ولد زيد بن علي لأبيه علي زين العابدين عام ٨٠هـ عن أم سندية أهداها له المختار بن أبي عبيد. ومات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره، فكفله أخوه الأكبر محمد الباقر. ويبدو أنه أخذ عن أبيه زين العابدين العلم فى باكورة حياته، ثم عن أخيه محمد الباقر بعد وفاة أبيه. (النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ٢، ص: ١٤٧ - ١٧٢. ابن قتيبة: المعارف، ص: ٢١٦)

يمكن أن نفترض أن نوعاً ما من الضغط السياسى أو الإغراء كان وراء ذلك. فلقد احتفظ أخ - غير شقيق - للحسن يُدعى "أبو هاشم" بعلاقات مقربة مع أتباع المختار ، الذين كانوا يُسمون الكيسانية^(*) Kaysaniyya وفى ذلك الوقت كانوا يسمون الصابئة^(٣٩) . وعندما أصبح موقف المختار فى العراق يدعو لليأس ، كان الحسن يحاول الإتصال به؛ ولكن وصل إلى الكوفة بعد موته. فبعد محاولة فاشلة فى خلق بذور المقاومة فى نصيبين^(**) Nisibis قبضت عليه قوات عبد الله بن الزبير^(***) وزُج به فى السجن^(٤٠).

ويبدو إن كتاب الإرجاء قد كُتب - كما يقترح ميدلنج بناءً على حجج مقنعة - بعد عام ٧٣هـ = ٦٩٢م بفترة قصيرة، عندما نجح عبد الملك - فى النهاية- فى هزيمة ابن الزبير؛ وحاول أن يضم امبراطوريته التى تمزقت وضعفت

(*) نسبة إلى كيسان وهو أبو عمرة السائب بن مالك الأسعدى المتوفى سنة ٦٧هـ ، وكان يحاور المختار فى سكنه ، وكان صاحب سره ومؤمراته؛ فلما قام المختار بحركته جعله صاحب شرطته. ويبدو أنه هو الذى حمل المختار على الطلب بئار الحسين وقتل أعدائه ، وأنه دله على قتلته ، وتبعهم بنفسه واحداً فواحداً. وقد قتل أبرد عمرة فى واقعة المذار عام ٦٧ للهجرة. (النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ٢ ، ص : ٤٥ - ٤٨).

(**) وهى مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام، وفيها وفى قراها أربعون ألف بستان ، بينها وبين سنحار تسعة فراسخ، وبينها وبين الموصل ستة أيام ، وبين دُنيسر يومان عشرة فراسخ ، وعليها سور كانت الروم بنته وأمه أنو شروان الملك عند فتحه إياها. وهى مدينة وبئة لكثرة بساتينها ومياهها . ونصيبين أيضاً قرية من قرى حلب؛ وتل نصيبين أيضاً من نواحي حلب . وهى أيضاً مدينة على شاطئ الفرات كبيرة تعرف بنصيبين الروم، بينها وبين أمد أربعة أيام أو ثلاثة ومثلها بينها وبين حران، ومن قصد بلاد الروم من حران مر بها . (ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٩٥٧م، ج ٥ ، ص : ٢٨٨ ، ٢٨٩).

(***) عبد الله بن الزبير ويكنى أبا بكر وأبا خبيب ، ولد بعد الهجرة بعشرين شهراً . (ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢٢٤).

بسبب الاتجاهات المتمخضة عن الماضي، وذلك من خلال سياسة عارفة وواعية بالانسجام الديني^(٤١). وفي عام ٧٣ هـ اعترف والد الحسن وهو محمد بن الحنفية^(*) بالحقائق السياسية، وأعلن ولائه للخليفة؛ ويبدو أن ابنه قد شاركه آراءه الواقعية.

وهناك شيء آخر، حيث أنه من غير الممكن أن يكون عبد الملك قد استفاد من التدهور المالي للعلويين، وكما هو معروف جيداً - فقد اشترى معاوية الحسن بن علي^(**). ويُقال أن الحسين طلب أربعة آلاف ديناراً من مروان^(٤٢). وقد تسلم زين العابدين^(***) المبلغ من المختار، وكان سعيداً عندما سمح له عبد الملك أن يحتفظ به^(٤٣). وبنفس الطريقة قام محمد بن الحنفية بزيارة عبد الملك في دمشق ليعترف له بأنه مديون بمبالغ كبيرة؛ عندئذ تولى الخليفة كل التزاماته مع شيء من التحفظ بالنسبة لموالي محمد بن الحنفية^(٤٤).

(*) هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية، ولد لستين بقيتا من خلافة عمر، وتحول إلى الطائف هارباً من عبد الله بن الزبير، ومات بها سنة ٨١ هـ، وهو يومئذ ابن خمس وستين سنة. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص: ١٦٩-١٧٣. ابن قتيبة: المعارف، ص: ٢١٦)

(**) كانت ولاية الحسن حوالي سبعة أشهر وبضعة أيام، وقد تنازل لمعاوية في ربيع الآخر أو جمادى الأولى سنة ٤١ هـ. (ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م، ج ٣، ص: ٤٠٦. ابن خياط العصفري: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٨م، ج ١، ص: ٢٣٤. الطبري: تاريخ الأمم والملوك، مكتبة خياط، بيروت، ج ٦، ص: ٩٤).

(***) هو علي زين العابدين، ولد بالمدينة في شهر شعبان سنة ٣٨ هجرية، وتوفي بها أيضاً سنة ٩٥ هجرية، عن ٥٧ عاماً. (د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠م، ص: ١٦١).

وهذا يعنى أن رئيس الأسرة العلوية لم يتحدث عن نفسه فحسب، وإنما أيضاً عن كل هؤلاء الذين يشعرون بانتماء له، وهم الذين يعد نفسه مسئولاً عنهم. ومن ثمة ، وجد زعماء بنى هاشم أنفسهم أمام نفس الدور الذى يقوم به زعماء قبائل ما قبل الإسلام، لأن الشرف يتطلب منهم أحياناً عطاءً أكثر مما يطيقون. ولكنهم إذا قبلوا المال من هؤلاء الذين كانوا أغنياء دائماً ، أو الذين يغتنون من علاقاتهم بالحاكم وأصحاب المناصب العليا - أى من بنى قريش - فإن عليهم أن يدفعوا الثمن. فقد قدم محمد بن الحنفية البيعة ، ونتيجة للضغط الذى لقيه من الخليفة فى أثناء زيارته الأخيرة لدمشق - تخلص من سيف النبى الذى كان لا يزال فى هذا الوقت فى حوزة أسرته^(٤٥). ومن المحتمل أن ابنه الحسن قد كتب كتاب الإرجاء كرمز للامتنان.

ويبدو واضحاً أن التفسيرات القرآنية التى قام بها الحسن بن محمد بن الحنفية فى تعليقات (شروح) الطبرى^(*) ، تدور أيضاً حول مشكلة مالية بل وتقدم حلاً عملياً (برجماتياً). ويعلق الحسن على السورة التى تدور حول توزيع الغنائم بصورة منظمة^(**) ؛ ووفقاً للنص (الآية القرآنية) فإن خمس هذه الغنائم لا يعطى للمحاربين، بل يحفظ لستة بينهم الله والنبى والأقارب (ذو القربى)؛ فالله -إذن- كان يُعامل ببخل، فهو يحصل فقط على قدر صغير . أما مع الإثنين الآخرين، فهناك صعوبات لأن النبى ﷺ قد مات، هذا من ناحية؛ ولأنه لا بد من أن نحدد من هم ذوى القربى بالضبط. ولذا فإن الآراء ما شير إلى أن

(*) وهو محمد بن جرير أبو جعفر ، ولد فى مدينة آمل من أعمال طبرستان، وأخذ لقبه منها.

استوطن بغداد وتوفى فيها عام ٣١٠هـ.

(**) وهى سورة الأنفال الآية رقم ١٤ حيث يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ

من شىء فإن لله خمسة وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ..﴾.

معظمهم يفكرون في مصالح شخصية، وهذا من ناحية أخرى .

وقد حاول العلوي زين العابدين -وهو معاصر للحسن - أن يحدد هوية هؤلاء (ذوي القربى) في بنى هاشم؛ ومع ذلك فإن هناك دلائل أخرى تبين أن الخلافة لم تأخذ هذا التفسير مأخذ الجد. فبالنسبة لهم كان ذور القربى هم بنى قريش عموماً؛ وقد صاغها قتادة^(*) (مات عام ١١٧ هـ = ٧٣٥ م أو ١١٨ هـ = ٧٢٦ م) صياغة عامة : ذور القربى هم كل هؤلاء الذين يتولون السلطة أو الخلافة بعد النبي ﷺ . ولذلك يرى الحسن بن محمد بن الحنفية أن نصيب النبي ﷺ يجب أن يذهب إلى أقاربه، وأساساً إلى بنى هاشم؛ ومع ذلك يذهب نصيب ذوى القربى إلى أقارب الخليفة^(٤٦). ولقد عُرف أن المشكلة كانت مثار جدل في زمن أبى بكر وعمر^(**) ؛ وبهذا الحل الذى يقدمه حاول أن يقدر تقديراً

(*) هو أهر الخطاب قتادة بن دعامة بن قنادة السدوسي، ولد سنة ٦٠ هـ ، وكان مفسراً، وفقهياً، وعالماً بالشعر، والأنساب، وتاريخ الجاهلية . وكان ثقةً مأموناً حجة في الحديث ، وكان يقول بشيء من القدر . وتوفي سنة ١١٧ هـ أو ١١٨ هـ . (ابن سعد : الطبقات ، ج٧ ، ص : ٢٢٩-٢٣١ . ابن قتيبة : المعارف، ص : ٤٦٢ . فؤاد سزجين : تاريخ التراث العربى ، ج١ ، ص : ٥٢ ، ٥٣ .

(**) عندما كثرت الغنائم والأموال التى كانت تتدفق من الفتح، عمد أبو بكر إلى توزيعها على أساس التسوية بين السابقين والمتأخرين فى الإسلام، باعتبار أن المسلمين سواسية وأن حاجتهم إلى المال والمعاش حاجة واحدة، أما السبق فى الإسلام فثوابه عند الله . غير أن عمر بن الخطاب الذى له رأى مخالف ، عمد -عندما صار خليفة- إلى توزيع الغنائم والأموال على المسلمين على أساس السبق فى الإسلام . لقد كانت وجهة نظره أنه لا يجوز التسوية بين من قاتل رسول الله ﷺ من الذين أسلموا متأخرين ، مع من قاتل معه من السابقين الأولين إلى الإسلام. ولذلك رتب الناس درجات حسب سبقهم إلى الإسلام ، ووزع أموال الفتح عليهم بناءً على ذلك . (د. محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص : ١٤٦).

واقعيًا أنصبة أسرته، لتحصل - على الأقل - على بعض المبالغ التي حددها الأمويون. ولا يبدو مستحيلًا أن هذه الفتوى قد نقلها الطبري ومصادره، لأنها قدمت حقًا نوعاً من التوزيع الذي طبقه عبد الملك.

وإذا فُحج هذا الطريق الطويل غير المباشر في الإتيان بدليل على مصداقية كتاب الإرجاء، فيمكننا أن نصل إلى شيء ما بالنسبة لرد الحسن على القدرية. فقد كان عبد الملك يؤيد الأفكار الجبرية، حيث أراد من رعاياه أن يصدقوا أن الملك الذي آل إليه وإلى أسرته، هو مُلك منحه له الله تعالى ولا يقبل تحويله إلى شخص آخر وفقاً لمشيئته الإلهية. فإن الخلافة - في كلمات الشاعر الفرزدق^(٤٧) - هي الهدى، وأن من يتمرد عليها فإنه في ضلالة^(٤٧).

ومن ناحية أخرى، فإن الانشطة الثورية لها مبررات دائمة في الفكر الديني القدرى، ويصبح هذا واضحاً عند نهاية العصر الأموى، في عصر يزيد الثالث^(٤٨) وربما عصر هشام. وقد أُشير إلى ذلك فعلاً في إعلان عمرو بن

(*) هو همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم التميمي، أبو فراس المعروف بالفرزدق لجهامة وجهه وغلظه، شاعر من أهل البصرة عظيم الأثر في اللغة والأخبار. توفي في البصرة سنة ١١٠ هـ. (كحالة: معجم المؤلفين، ج ١٣، ص: ١٥٢. الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٩٩٢م، ج ٨، ص: ٩٣. أبو عبيد الله المرزبانى: معجم الشعراء، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبي) القاهرة، ١٩٦٠م، ص: ٤٦٥ - ٤٦٨).

(**) هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، بويع له بالخلافة بعد مقتل الوليد بن يزيد؛ وذلك ليلة الجمعة لليلتين بقيا من جمادى الآخرة من سنة ١٢٦ هـ. وكان فيه صلاح وورع قبل ذلك، فأول ما عمل انتقاظه من أرزاق الجند ما كانت الوليد زادهم، وذلك في كل سنة عشرة عشرة، فسمى الناقص لذلك. ولكن لم تطل أيامه لأنه توفي في آخر هذه السنة، أى سنة ١٢٦ هـ. (ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٠، ص: ١٣).

سعيد الأشدق(*) في دمشق ، عندما دبر عصياناً ضد عبد الملك في عام ٦٩ هـ - ٦٨٩ م^(٤٩). وهنا أيضاً يخضع الحسن بن محمد بن الحنفية لاتجاهات الخليفة ولتوقعاته؛ ولحسن الحظ لدينا دليل واحد من مصدر يؤكد أنه في الواقع كان يكره القدرين^(٥٠). ولكن على العكس من كتاب الإرجاء ، فإن النص الذي يحمل رفضه للقدرية يتجاهله كتاب التراجم والمهتمين بها. وربما حدث ذلك لأن هذا الأمر تولاّه الزيديون Zaydites الذين اتفقوا مع وجهة نظر الحسن المتساهلة نحو الخلفين الأولين (أبي بكر وعمر) ، والذي احتفظ بفكرته الجبرية لعدة أجيال. وعند منتصف القرن الثالث عندما غير المجتمع الزيدي رأيه ، فإن هذا النص يجب رفضه. وهذا هو السبب في أنه وصلنا مع تصحيحات (تصويبات) الهادي إلى الحق .

وهذه النتيجة لها عواقب كثيرة، فالأسئلة التي طرحناها في البداية - والتي يبدو إنها تناقض شكنا - يجب أن نجيب عليها بالإثبات. فلقد كان هناك أدب مكتوب في القرن الأول الهجري، وكان هناك ترحيب أو قبول في ذلك الوقت بعلم الكلام، حتى ولو كان بدائياً؛ وحتى لفظ الكلام يبدو إنه يعنى الطريقة. وقد استخدم الحسن بن محمد بن الحنفية ذات مرة "تكلماً" مثلما فعل صُحّار العبدى كلاماً؛ وكلاهما ينظر في المعنى الفنى من جذوره.

النتيجة الأولى هي أسهل النتائج قبولاً ، فهناك كتب أخرى مكتوبة في

(*) هو عمر بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، وكان ذا شهامة وفصاحة وبلاغة وإقدام. وقيل له الأشدق للقوة عرضت له فأملت شدقه ، وسمى أيضاً لطيم الجن ولطيم الشيطان. (المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص : ١٠٩ . ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ٨ ، ص : ٣١٤ - ٣١٥ . البلاذرى : أنساب الأشراف ، تحقيق : د. إحسان عباس ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٩ م. القسم الرابع، ج ١ ، ص : ٤٤١).

العصر الأموي . ففي مقالة حول هذا الموضوع أشار ر. بلاشيه R.Blachere إلى أعمال عبيد بن شرية^(*) ووهب بن منبه^(**) (٥١). وقد ذكرنا رسالة الحسن البصري والتطابق بين عبد الملك والعباد؛ ويمكن أن نضيف العمل التاريخي لسالم بن حوتايه ، وكثيراً ما نجد اقتباسات منه عند مؤلف من الخوارج ، هو البرادى^(***) في كتابه "جواهر المتقاة"؛ أو الرسائل التي اكتشفت حديثاً للعباد جابر بن زيد الأزدي^(****) (مات عام ٩٣ هـ = ٧١١ م) (٥٢).

ويجب أن نضع في حسابنا دائماً خطورة التقليد (الكذب) ، فهناك أدلة

(*) هو عبيد بن شرية الجرهمي في زمان معاوية ، وأدرك النبي ﷺ ، ولم يسمع منه شيئاً . ووفد على معاوية بن أبي سفيان، فسأله عن الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم، وسبب تبليبل الألسنة وأمر افتراق الناس في البلاد. وكان استحضره من صنعاء اليمن فاجابه إلى ما أمر، فأمر معاوية أن يدون وينسب إلى عبيد بن شرية. وقد عاش عبيد إلى أيام عبد الملك بن مروان، وله من الكتب كتاب الأمثال وكتاب الملوك وأخبار الماضين. (ابن النديم : الفهرست، ص: ١٣٨)

(**) هو وهب بن منبه بن كامل بن سيح بن ذى كنانة اليماني ، أبو عبد الله الأبنواي. ولد حوالي سنة ٣٤ هجرية ، ويعد وهب وأخوته همام وغيلان ومقل من التابعين ، تولى منصب القضاء في عهد عمر بن عبد العزيز . وكان يدين أساساً بمذهب القدرية ، ولكنه ندم على ذلك فيما بعد. وكان أيضاً من أكثر مؤلفي العصر الأموي تصنيفاً، وقد تميز كمؤرخ عن مدرسة المدينة . وكان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب، وإليه ترجع معارفه حول خلق العالم وتاريخ الأنبياء وبنى إسرائيل . وتوفى بصنعاء سنة ١١٠ هـ أو ١١٤ هـ . (ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب، ج١١ ، ص : ١٦٧ ، ١٦٨ . ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٥٩ . فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ج١ ، ص : ٤٨٨ - ٤٩١).

(***) هو أبو القاسم بن إبراهيم البرادى الدمري (أبو الفضل)؛ كان حياً حوالي سنة ٨١٠ هـ - ١٤٠٧ م . وكان فاضلاً . ومن آثاره الجواهر المتقاة . (كحالة : معجم المؤلفين ، ج٨ ، ص: ٩٢).

(****) هو جابر بن زيد الأزدي ، ويكنى أبا الشعثاء؛ توفى عام ٩٣ هـ أو ١٠٣ هـ . (ابن سعد: الطبقات الكبرى ، ج٧ ، ص : ١٧٩-١٨٢) .

كثيرة من القرن الأول وهى نتيجة فترة ما قبل التأريخ. ولكن هذا لايعنى أن كل شىء كان مزيفاً ، أو أنه لم يوجد من يكتب أو يؤلف أى شىء، فالثقافة العربية لم تبدأ من فراغ، واستمرت الحياة كما كانت من قبل ؛ فمصر وسوريا كانتا دائماً من البلاد المتحضرة. وقد كان البردى والجلد باهظي الثمن، ولكن الأدب اليونانى أو الأدب السورى لم يعانِ كثيراً من هذا الغلاء؛ لأن هذا يعنى أن الفقراء فقط لم يستطيعوا التعبير عن أنفسهم بصورة مكتوبة ، ولكنهم كانوا يفعلون ذلك بطريقة أو بأخرى. ومن المعروف أن الدولة كانت تحتاج دائماً إلى وثائق وسجلات مكتوبة ؛ وقد استنبط م. برفمان M.Bravman دليلاً مادياً على أنه كان لدى عثمان -فى المدينة- ما يشبه أرشيف الدولة^(٥٣). ومن ثمة فإن حقيقة أن الحسن بن محمد بن الحنفية ألف كتبه فى المدينة لم تعد تشير الدهشة؛ فلم تكن المدينة مهجورة، وحتى نهاية زمن عبد الله بن الزبير كانت المدينة هى مركز الأمة الإسلامية . فلم يكن البردى أو الجلد شيئين جديدين فى هذا الركن من أركان العالم؛ وكان الحسن غنياً بدرجة تكفيه لشراء البردى أو الجلد- إن لم يكن قد حصل عليه مجاناً من دار قضاء الخلافة . ولكن هل نفترض أن دار القضاء أو المحكمة العليا نفسها قدمت أيضاً مساعدة ما فى الفكر الدينى؟ لأن ذلك يمكن أن يساعدنا على تفسير الاستخدام المفاجئ الأول لأسلوب الكلام؛ وهنا يعود التاريخ إلى الوراء حوالى قرناً من الزمان؛ ولكن هل نحن بحاجة حقاً لهذا الافتراض ؟

إن الأسلوب الجدلى الذى تطرح فيه الأسئلة والأجوبة ، والحوار الساخن كان مألوفاً أيضاً فى اللاهوت المسيحى ؛ وفى عصر الأمويين كتب يوحنا

الدمشقي^(*) حواراً بين مسيحي ومسلم^(٥٤). ولم يعيش الحسن في المدينة فقط، بل تردد على العراق حيث كان اللاهوت المسيحي مزدهراً لعدة قرون؛ ففي شبابه زار نصيبين^(٥٥) التي كانت تجتذب لزمن طويل أعظم العقول، بسبب وجود الأكاديمية النسطورية^(**) المشهورة^(٥٦).

ونحن لانقص بذلك وجود تأثير مسيحي، وإنما نقصد أن الناس استمروا في القيام بما كانوا يفعلونه من قبل؛ وأنهم إذا كانوا لم يفعلوا هذا الشيء بأنفسهم، فقد وجدوا الفرصة التي تجعلهم قادرين على معرفته بالمعنى الدقيق للكلمة. فإذا كان هناك نوع من الاحتياط العام من الأفكار^(٥٧)؛ ولكن لا يبدو أن هناك أي أثر - بمعنى أن المسلمين تيقظوا على مشكلة معينة عن طريق حجج المسيحيين المضادة. بالإضافة إلى أن ما قدمه يوحنا الدمشقي من مناظرات مسيحية، لم تؤثر في الحركة القدرية، ولم تساعد على وجود هذه الحركة، كما يعتقد س. ه. بيكر C.H. Becker؛ فكلاهما وجهان للمناقشة الفكرية الدينية التي أثرت في الوضع المسيحي والوضع الإسلامي في آن معا^(***).

(*) ولد القديس يوحنا في دمشق حوالي سنة ٦٧٥ م، ومعاوية لم يزل على عرش الخلافة. وهو ابن سرجيوس الملقب بالمنصور وصاحب عبد الملك بن مروان والشاعر اليعقوبي المذهب الأخطل. (لويس غردي، ج. فنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م، ج٢، ص: ٣٢-٣٤).

(**) النسطورية أو النساطرة، فرقة مسيحية ظهرت في القرن الخامس الميلادي، وتنسب إلى نسطوريوس بطريرق القسطنطينية، الذي أنكر أن تسمى مريم أم الإله. وذهب إلى أن للمسيح طبيعتين متميزتين: إحداهما إلهية والأخرى إنسانية، وإن اتحدتا في أقنون واحد. (د. إبراهيم مذكور: في الفكر الإسلامي، سميركو للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ص: ١٥).

(***) وكما كان يعتقد أيضاً كارل بروكلمان الذي يرى أنه لم يكن عرضاً أن ظهرت عند =

وبطبيعة الحال عرف المسيحيون أن المشكلات كانت أطول عندهم من المسلمين، لأن المسيحية وجدت قبل الإسلام. وعندما قال القديرون إن الله (سبحانه وتعالى) لا يمكن أن يكون مسئولاً عن مرتكب الكبيرة، فإنهم يرددون ما قاله الباب النسطوري عندما كان يناظر جبرية حنانا Henana رئيس مدرسة نصيبين (مات في عام ٦١٠ م)^(٥٨)، ولكنهم لم يكرروا ذلك بتأثير مسيحي، وتوصلوا إليه من خلال قدر كبير من الجدل والمناقشة.

ومع ذلك، فالأقل ترجيحاً أنهم تأثروا بيوحنا الدمشقي نفسه؛ فعلى الرغم من أنه - مثل أبيه سيرجيوس ومثل جده^(*) - تعاون مع المسلمين وعاش وقتاً في بلاطهم^(٥٩)، إلا أن الشعور بالتفوق -الذي فرضه السادة المسلمون- قد منعه بالتأكيد من ممارسة أى تأثير كبير أو صغير فى الشؤون الفكرية

- المرجئة والقدرية فى الشام ، آراء يوحنا الدمشقي فى أن الله (سبحانه وتعالى) كتب على نفسه الرحمة لجميع الناس، وفى حرية إرادة الإنسان؛ على حين بقى أهل العراق محافظين بقوة على التمسك بالتعاليم الأصلية فى القرآن . (كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. عبد الحليم النجار، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ج٢، ص : ٢٥٦).

وبهذه الرؤية نفسها يعالج المسألة باحثون غربيون آخرون؛ فإن ماكdonالد مثلاً، يرى أن نشأة القول بالقدر فى بلاد الشام أثناء العهد الأموى حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولاسيما كتابات يوحنا الدمشقي التى يظهر منها أن مسألة الجبر وحرية الإرادة هى من أهم مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية . يرى فون كرىمر أيضاً أن علماء المسلمين القدامى قد أخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ، ما أحدث عندهم الشك فيما اعتقدوه من أمر القدر الأزلى المطلق. (حسين مروه: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابى ، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨م، ج١، ص : ٥٦٠).

(*) سرجيوس بختيار المتوفى نحو عام ٦١٨ م، قبل الهجرة بأربع سنوات. وكان بختيار هذا راهباً نسطورياً فى نجران التى هى قرب دمشق، وكان يقول إن المسيح لم يصلب ولم يمت بل شُبّه به. (فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص : ١٥٤) .

الدينية^(*). ولا نسمع عن أى شئ يتعلق بالمناقشات بين المسيحيين والمسلمين فى بلاط معاوية أو عبد الملك أو الوليد^(**) ، مثلما كان الخليفة العباسى "المنصور"^(***) معتاداً على ترتيب هذه المناقشات بين المسلمين والمجوس . وقد ألف يوحنا الحوار الذى تحدثنا عنه بعد أن عاد من البلاط الأموى إلى دير سانت ساباس ST.Sabas؛ والحجة التى يستخدمها - وتعلق بمشكلة مسئولية الله (سبحانه وتعالى) عن مرتكب الكبيرة - أكثر تعقيداً وفريدة من نوعها^(٦٠) ، حيث لا يوجد مثلها فى أى مصدر إسلامى^(٦١).

وقد كان المسلمون يعيشون بين أغلبية مسيحية ، إلا أن العلاقات الدينية كانت ضعيفة بينهم ؛ فالواحد منهم كان يحتاج إلى المسيحيين ، وأحياناً يضعهم فى مكانة عالية ؛ ولكن لم يسألهم أحد النصحية فى المسائل الفكرية الدينية؛ وكان المعتنقين الجدد للديانة الجديدة يستطيعون حل هذه المشكلات عن طريق الخبرة التى وجدوها فى الدين الجديد. فقد وضع المسيحيون الإدارة وجمعوا الضرائب ، وسُمح لهم حتى ببناء الكنائس - وهو ما يناقض القرار الشهير الذى نُسب خطأً إلى عمر . ولكن يبدو من البداية أنهم قد شعروا بنفور عند تعليمهم القرآن^(٦٢) ، وربما نستطيع أن نقارن هذا الموقف مع ما يمكن تجرّبه هذه الأيام

(*) ولا يستبعد على كل حال أن يكون التقليد - من حيث المنهجية - الذى سار عليه يوحنا الدمشقى فى كتابه "المهرطقات" هو الذى انتقل من اليونانية إلى العربية تحت اسم "الملل والنحل" الذى ألف فيه كثرة من المتكلمين ومن مؤرخى الفرق فى الإسلام.

(**) هو الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو العباس الأموى ، بويح له بالخلافة بعد أبيه بعهد منه فى شوال سنة ٨٦هـ . (ابن

كثير : البداية والنهاية ، ج ٩ ، ص : ١٦٨).

(***) هو عبد الله بن محمد الإمام بن على بن عبد الله بن العباس ، بويح له سنة ١٣٧هـ . (ابن

العبرى : تاريخ مختصر الدول ، ص : ١٢٠)

فى مدينة - فى شرق البحر الأبيض المتوسط - مثل مدينة بيروت، حيث تعيش طوائف مختلفة معاً وجميعهم على علاقة ببعض بعضاً، ويتبادلون الأعمال معاً، ويشكلون الإدارة ؛ ويمارسون - الآن - السياسة جنباً إلى جنب ، ولكنهم لا يتحدثون فيما بينهم عن دياناتهم، ولذلك فإنهم يجهلون -لدرجة تدعو إلى الدهشة - ما يعتنقه جيرانهم^(*) .

وعلى الرغم من كل هذا الولاء الظاهر بين الطائفتين فهناك مسافة وقدر من الاحتقار (الإدانة) المتبادلة، وربما كانت هناك علاقات دينية لوجد الجسدال ؛ ولكن ليس هناك نص واحد يشير إلى هذا الاتجاه. ويؤكد كاهين Cahen على حقيقة أن الأدلة المسيحية حول الإسلام فى القرن الأول الهجرى تنقصها النزعة العدوانية تماماً^(٦٣)، فهى لا تشتمل على المجادلات والمناظرات العدائية التى عرفناها فى مصادر متأخرة. فإن المسيحيين كانوا ينظرون إلى الإسلام على أنه طائفة فى مجموعة طويلة من البدع التى اعتادوا عليها - وأصبح هذا خطأ، ولكن خطأ مفهوم فى الفترة التى لم يتحدد الإسلام فى بنائه المذهبى بعد؛ وكان المسلمون غير قادرين بعد على بدء الهجوم من جانبهم ، بسبب عدم التحديد فى المذهب الدينى؛ وعلى أية حال فقد شعروا بأنهم الأصح .

(*) وعلى الرغم من أننا لانوافق المؤلف على عقد المقارنة بين ما كان يحدث فى القرن الأول للهجرة وبين ما يحدث فى لبنان ، إلا أننا نؤكد أن الواقع اللبناني منذ الأربعين - أو قبل ذلك بكثير - يصور كيف كان ميزان القوى - طائفيًا - لصالح الطائفة المارونية ، لأنها كانت أكثر تطوراً وأكثر تغلغلاً فى جسم المجتمع اللبناني الحديث، وبالتالي نالت نصيب الأسد فى السلطة السياسية والاقتصادية. ولذلك إزداد تهميش بقية الطوائف الأخرى مما أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية - حوالى عشرون سنة - التى انتهت ظاهرياً بتحديد أو توزيع السلطات بين الطوائف بحسب وثيقة الطائف عام ١٩٨٩م.

إن الفكر الدينى فى الإسلام لم يبدأ فى صورة مناظرات ضد الكفار، وحتى أسلوب الكلام لم يتطور أو يمكن أن يقوم بدحض آراء غير المسلمين، خاصة المانوية . وقد بدأ الفكر الدينى كمناقشة إسلامية داخلية، عندما أخذت الثقة بالنفس - فى الأيام الأولى - فى التفتت تدريجياً. ومبادرة رفع هذه المناقشات إلى المستوى الأدبى، يبدو أن الذى تولاها هو الخليفة عبد الملك. فقد كان مهتماً بالحوار ليظهر اتجاهاته أو يعلن الدعاية عن آرائه الفكرية الدينية السياسية ، وقد كانت لديه المصادر الشخصية والمالية التى تجعله يبدأ هذا المشروع^(٦٤) . وبهذه الطريقة فقد تتبع التراث الذى وجدته فى الدولة التى قرر أن يختارها عاصمة ، وهو تقليد اتبعه الأباطرة البيزنطيون الذين شكلوا الوضع السورى لعدة قرون.

ثالثاً : هوامش النص المترجم :

- ¹ This has been elucidated especially by George Makdisi; cf. his articles 'Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), 1-56; 'Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam' in *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1971), p. 75-88; and 'The Madrasa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages' in *Actes V^e Congrès International d'Arabistes et d'Islamisants, Bruxelles 1970* (Brussels, 1971: Correspondance d'Orient nr. 11), pp. 329-337 (especially p. 333).
- ² Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)*, (Beirut, 1956).
- ³ Cf. J. van Ess, 'Dirār b. 'Amr und die Cahmiya', *Der Islam* 43 (1967), 241-279 and 44 (1968) 1-70; Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées* (Paris, 1972) 102 ff. A fragment of one of his works may have been preserved or at least reflected in a passage in Ibn Hishām's *K. al-Tijān* (cf. my forthcoming article in: *Festschrift A. Abel*, p. 108ff.).
- ⁴ Cf. Jāhiz, *al-Bayān wa'l-tabyīn*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, (Cairo, 1380/1960), I 25, 6; Ibn al-Murtadā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden-Beirut, 1961), 32, 4 ff.
- ⁵ Cf. Ibn al-Murtadā (note 4) 35, 1 ff.
- ⁶ Cf. E. Sachau, 'Religiöse Anschauungen der Ibādītischen Muhammedaner', *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, II. Abt. 2 (1899), 52 ff.; R. Rubinacci, Il califfo 'Abd al-Malik b. Marwān e gli Ibāditi', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* n.s. 5 (1952), 99-121; J. Schacht, 'Sur l'expression "Sunna du Prophète"', *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé* (Teheran, 1963), pp. 361-365.
- ⁷ Cf. H. Ritter, 'Studien zur islamischen Frömmigkeit I: Ḥasan al-Baṣrī', *Der Islam* 21 (1933) 1-83; J. Obermann, 'Political theology in early Islam: al-Ḥasan al-Baṣrī's treatise on qadar', *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 138-162; M. Schwarz, 'The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī', *Oriens* 20 (1967) 15-30; J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, 1975).
- ⁸ Cf. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-ʿIṣī* (Wiesbaden, 1966), 56 ff.; id., 'The Logical Structure of Islamic Theology', in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), p. 23 f.
- ⁹ Cf. Kulīnī, *Kāfī*, (Teheran, 1338-9) VIII 318, 6 ff.
- ¹⁰ Cf. Abū Zakariyyā' Yazīd al-Azdi, *Ta'rikh al-Mawṣil*, ed. Ḥabība (Cairo, 1387/1967), 5, 5 f.
- ¹¹ Because the divine foreknowledge is supposed to preordain the actions of man.
- ¹² Cf. Aḥmad ibn Sa'īd al-Shammākhī, *K. as-Siyar* (Lith., Cairo, n.d.), 81, 2 f.; biographical material concerning Ṣuhār al-'Abdī cf. my *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
- ¹³ Cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., III 649 f. (Art. 'Ibāḍiyya').
- ¹⁴ Cf. J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakī des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ḡāhiz* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, 3. Folge, Nr. 79: Göttingen, 1972), pp. 114 ff.
- ¹⁵ For the "year of the donkey" cf. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* (Bonn, 1972), p. 55.; the concept is derived from Sura 2/259.
- ¹⁶ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* (ed. Sachau) VII, 61f.
- ¹⁷ For Abū Ḥāshim cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.n.; for his "testament" cf. T. Nagel, *op. cit.*, (note 15), p. 45 ff.

- ¹⁹ Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967 ff.) vol. 1, p. 595; my edition of the text in *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
- ²⁰ Fragment nr. 5 of my edition: cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
- ²¹ Cf. *Der Islam* 21 (1933), 77, 4 ff. and M. Schwarz in *Oriens* 20 (1967), 29 f.
- ²² Cf. 'Abdalqāhir al-Baghdādī, *Usūl al-dīn* (Istanbul, 1346/1928), p. 237, —4 f.; *Der Islam* 43 (1967), 279 and my article in *Festschrift A. Abel*, p. 124ff.
- ²³ Fragment nr. 6 of my edition: cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
- ²⁴ For the development of the *fiṭra*-concept and the history of the *ḥadīth al-fiṭra* cf. my *Zwischen Ḥadīth und Theologie* (Berlin, 1974), p. 101ff.
- ²⁵ Cf., e.g., Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V 241, 19 (the report can be traced to Ayyūb al-Sakhtiyānī according to Ibn Kattir) and below notes 27 and 28.
- ²⁶ The so-called "Qadarite Murji'ites" like Ghaylān al-Dimashqī are only a seeming exception. They owe their classification among the Murji'ites only to the endeavor of Mu'tazilite heresiographers to distinguish their own school from these "forerunners" (cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), p. 239).
- ²⁷ Ed. Husāmaddīn al-Qudsi (Cairo, 1947 ff.) III 359, 1 ff.
- ²⁸ Haydarabad, 1325 ff., II 321, 5 ff.
- ²⁹ In his *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 223 f.
- ³⁰ Cf. Sezgin, *op. cit.*, (note 13), vol. 1, p. 111.
- ³¹ Literally: "suspended their religion around their neck" (*qalladūhum dīnahum*).
- ³² *Dawla*. Incidentally this is the earliest passage where the word is used in this sense.
- ³³ Cf. my edition and commentary of the text in *Arabica* 21 (1974), 20 ff. especially section 5 ff; for Muḥammad's affair with the wife of his adopted son cf. Sura 33/37 and W. M. Watt, *Muḥammad at Medina* (Oxford, 1956) 329 ff.
- ³⁴ Cf. Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* II 321, 4 f.
- ³⁵ Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Dimashq*, *Tahdhīb* by 'Abdalqādir Badrān (Damascus, 1329/1911 ff.), IV 246, —7 ff.
- ³⁶ Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 52.
- ³⁷ Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 231 ff.
- ³⁸ Cf. Madelung, *op. cit.*, (note 26), p. 229.
- ³⁹ Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 34. Abū Hāshim is said to have collected *ḥadīth* in support of the "Saba'iyya" (cf. his biography in the *Ta'riḥ Dimashq* by Ibn 'Asākir, MS Damad Ibrahim Paşa 877, fol. 17b–19b).
- ⁴⁰ Cf. Dhahabī, *Ta'riḥ al-Islām* III 359, 12 f. and Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861 ff.), V 176 f.
- ⁴¹ Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26) p. 229.
- ⁴² Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 159, 5 ff.
- ⁴³ Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 158, 1 ff.
- ⁴⁴ Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 82, 24 ff.
- ⁴⁵ Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 83, 15 ff.
- ⁴⁶ Cf. Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo, ca. 1960 ff.) XIII 548 ff., especially 550 f., nr. 16102 f.
- ⁴⁷ Cf. W. M. Watt, 'God's Caliph, Qur'ānic Interpretations and Umayyad claims', *Iran and Islam*, Minorsky Memorial Volume (Edinburgh, 1971) 565–574, especially p. 568 ff.; my *Zwischen Ḥadīth und Theologie* (note 4).
- ⁴⁸ Cf. J. van Ess, 'Les Qadarites et la Gailāniya de Yazid III', *Studia Islamica* 31 (1970), 269–286.
- ⁴⁹ Cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ* II 784.

⁵⁰ Cf. Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, ed. H. Laoust (*La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*; Damascus, 1958) 32, 4 f.

⁵¹ R. Blachère, 'Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l'Hégire (VII^e s. J.C.)', *Semitica* 6 (1956), 75–86. For Wahb ibn Munabbih cf. also R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 1–2 (Wiesbaden, 1972).

⁵² Cf. R. Rubinacci in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 4 (1952), 104 ff. and Ennami in *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 65.

⁵³ Cf. his article in *Arabica* 15 (1968), 87–89. [= *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), 311 ff.].

⁵⁴ The authenticity of the dialogue presents some difficulties: the condition of its text is rather bad, and one version is attributed to John's pupil Theodorus Abū Qurra. Nevertheless one usually counts it among John's works (cf., e.g., H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1953), 473, and D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), p. 99 ff. where it is argued that Theodorus may have written down the treatise and transmitted it). One should avoid drawing conclusions from it that go too far concerning the degree of the development of contemporary Muslim theology. The Christian author may have ascribed arguments to his fictitious Muslim opponent which take on dialectical value only in the context of his own argumentation, or they may have been added later on, perhaps by Theodorus

(cf., e.g., Sahas 114 f. where a connection with the discussion concerning the createdness of the Qur'ān is supposed which did not yet exist at that time). For an example of "kalām" structure comparable to that in Ḥasan ibn Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's treatise, cf. Sahas 151.

⁵⁵ Cf. above p. 96.

⁵⁶ Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Louvain, 1965).

⁵⁷ I owe this expression to a discussion with Professor A. Udovitch at Princeton.

⁵⁸ Cf. Vööbus, *School of Nisibis* (note 56), p. 260.

⁵⁹ His grandfather Maṣṣūr b. Sarjūn had kept a high office under Mu'āwiya. His father, obviously the famous Sarjūn of the Arab sources, seems to have had great influence on 'Abdalmalik; he was perhaps responsible for the whole tax administration of Syria and Egypt. John himself left the court and retired to the monastery of St. Sabas near Jerusalem; the reasons and the date of this decision are not quite clear (perhaps after Hishām's accession to the throne and because of the deteriorating conditions of the Christian subjects under Muslim rule). In Byzantium his family and he himself were regarded as "Quislings." As the last publication on the subject (which frequently only repeats the results reached by Lammens and Nasrallah or P. Khoury), cf. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (note 54), especially p. 26 ff. and 44 f.

⁶⁰ Cf. Sahas (note 54), p. 145.

⁶¹ For the history of this specific problem cf. my *Zwischen Hadīt und Theologie* (Berlin, 1974), p. 95 ff.

⁶² Cf. A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 2nd ed., (London, 1970), pp. 6, 18 f., 43, 167. Also A.-T. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam* (Louvain, 1969), p. 30 ff.

⁶³ Cf. his article in *Revue de l'histoire des Religions* 166 (1964), 51–58.

⁶⁴ This brings up the question whether 'Abdalmalik's initiative had any consequences for the importance of the *mutakallimūn* for Muslim society in the following centuries and how the position of a theologian was ranked in the social hierarchy of that time. There is no doubt that the *mutakallimūn* possessed great influence at the court of the

early Abbasids, until the *mihna* when the jurists started to take over; Sh. Pines has reminded us of some material which points in this direction (cf. his article in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 229ff.). I am, however, not quite convinced that Pines's further thesis that the *mutakallimūn* "were a fundamental political and social institution of Islam" and "indispensable" for its intellectual life already in Umayyad times (*ib.* 228 and 232) can, for the moment, be sufficiently documented by the sources we have. Fārābī (who is extensively quoted by Pines, p. 225 ff.) is no real substitute: when he stresses the apologetic outlook of *kalām*, he does not think of its importance for society and especially not of a definite function of the *mutakallimūn* at a certain given time, but uses the language of an Aristotelian for whom all thinkers who do not stick to the syllogistic method are "dialecticians."

المحتويات

رقم الصفحة	
٧	مقدمة عامة
٣٩	الفصل الاول : الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الإسلام
٤٩	الفصل الثاني : الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام
٦٥	الفصل الثالث : الحياة العقلية في العصر العباسي
٩١	الفصل الرابع : حركة الترجمة والنقل
١١٧	الفصل الخامس : نشأة علم الكلام الإسلامي
	الفصل السادس : أدوار علم الكلام ومواقفه (١)
١٣٣	(الجبرية والقدرية والمشبهة)
١٤١	الفصل السابع : أدوار علم الكلام ومواقفه (٢) (المعتزلة)
١٨٧	الفصل الثامن : أدوار علم الكلام ومواقفه (٣) (الاشاعرة)
٢٠٩	ملحق : نشأة علم الكلام عند المسلمين

